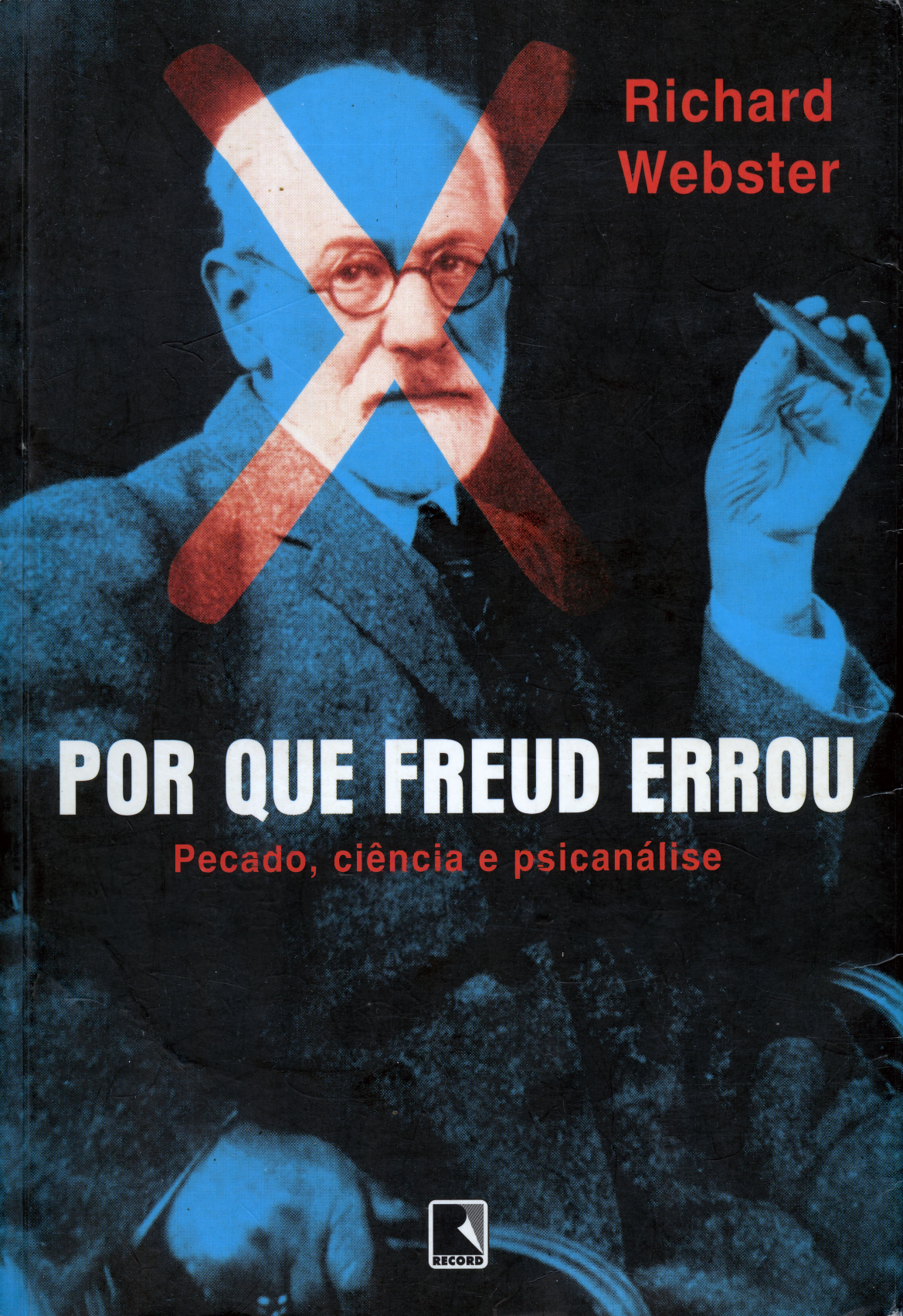

Richard Webster

POR QUE FREUD ERROU

Pecado, ciência e psicanálise

RECORD

POR QUE FREUD ERROU

Richard Webster

POR QUE FREUD ERROU

Pecado, ciência e psicanálise

Tradução de
ALDA PORTO

EDITORA RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO
1999

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Webster, Richard, 1950-
W389p Por que Freud errou: pecado, ciência e psicanálise / Richard Webster; tradução de Alda Porto. – Rio de Janeiro: Record, 1999.

Tradução de: The hidden Freud
Inclui bibliografia
ISBN 85-01-05003-2

1. Freud, Sigmund,1856-1939. 2. Psicanálise – História. I. Título.

CDD – 150.1952
99-0680 CDU – 159.964.2

Título original em inglês:
THE HIDDEN FREUD

Copyright © 1995 by Richard Webster

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.
Proibida a venda desta edição em Portugal e resto da Europa.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil adquiridos pela
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: 585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-05003-2

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052
Rio de Janeiro, RJ – 20922-970

SUMÁRIO

Nota ao leitor 7
Prefácio 11

INTRODUÇÃO: O legado de Freud 17
PRÓLOGO: Imagens, mitos e lendas 27

I: A CRIAÇÃO DE UMA PSEUDOCIÊNCIA

1 Do pelico à cocaína 45
2 Hipnotismo e histeria 61
3 O engano de Charcot 77
4 Anna O. e o nascimento da psicanálise 105
5 O primeiro caso de Freud 133
6 Mais erros médicos 149
7 Mecanismos misteriosos 161
8 Sexo, masturbação e neurastenia 173
9 A teoria da sedução 185
10 Freud, Fliess e a teoria da sexualidade infantil 201
11 Explorando o inconsciente: auto-análise e Édipo 225
12 Sonhos e sintomas 241
13 Desenvolvendo a doutrina 257

II: A IGREJA E O EVANGELHO PSICANALÍTICO

14 "Freud, que era meu Cristo!" 275
15 Freud, Satanás e a serpente 293
16 Padres, penitentes e pacientes 305
17 Críticos e dissidentes 325
18 Jung: príncipe herdeiro e filho amado 337
19 O Comitê Secreto: da formação ao fracasso 357
20 Anna Freud: filha e discípula 367

III: PSICANÁLISE, CIÊNCIA E O FUTURO

21 Psicanálise, ciência e natureza humana 399
22 O espectral na máquina psicanalítica 417
23 O comportamento do corpo 435
24 Além da psicanálise 447

POSFÁCIO As falsas memórias de Freud:
A Psicanálise e o Movimento de Recuperação da Memória 467
APÊNDICE I O diagnóstico de "histeria" 483
APÊNDICE II O teste de Babinski para a "histeria" 503

Notas e Referências 507
Bibliografia 573
Índice 587

NOTA AO LEITOR

O TÍTULO DESTE LIVRO, por mais impertinente que pareça a alguns, não pretende ser apenas mais uma crítica lancinante aos freudianos. É verdade que se eu não acreditasse que Freud pode ser deposto, e de uma maneira muito mais abrangente e conclusiva do que foi até agora, não o teria contestado exatamente assim. Mas em todas as páginas que se seguem procurei ter em mente a afirmação de que "hoje somos todos freudianos". Como creio haver alguma verdade nisso, inclinei-me a tratar o fundador da psicanálise mais como a personificação das *nossas* idéias do que como simples propagador das suas próprias. Meu objetivo final não é humilhar Freud nem infligir a ele ou aos seus seguidores uma ofensa mortal, mas interpretar e iluminar suas crenças e personalidade para podermos entender melhor nossa cultura, história e, na verdade, psicologia. Basicamente, é a essa tentativa *construtiva* de analisar a natureza e as origens dos enganos de Freud que se refere meu título.

Levei um longo tempo para escrever *Por que Freud errou*, e gostaria de agradecer àquelas pessoas que me estimularam ao longo do caminho. Há muitos anos, o filósofo e erudito professor Frank Cioffi me ajudou a acender o estopim de efeito retardado que acabaria conduzindo a este livro, ao reagir generosa e entusiasticamente a um trabalho que lhe enviei sobre Freud e Fliess. Ele, por sua vez, foi uma das primeiras pessoas a ler o esboço inicial deste livro, e continuo grato por seu incentivo e crítica construtiva. Foi só depois que Cioffi leu o primeiro esboço que este livro começou a me parecer real. Em conseqüência disso, logo o reescrevi. Minha amiga Ruth Whittaker incumbiu-se depois de ler mais uma vez um livro que já havia lido. Seus comentários e críticas foram, como de hábito, imensamente valiosos. Outro dos primeiros leitores foi o professor Raymond Tallis, cuja crítica da teoria literária moderna, *Not Saussure*, há muito admiro. Como um médico especializado em neurologia que se perdera na crítica literária, ele pareceu o leitor ideal para um livro escrito por um crítico literário que se perdera na neurologia, psiquiatria e na história da medicina. Tamanhos foram o prazer e o entusiasmo de sua reação que durante algum tempo achei que seria inteiramente dispensável outro público para este livro. Embora meus

sentimentos a esse respeito tenham mudado aos poucos, minha gratidão por sua resposta, úteis comentários e críticas permanece indelével.

Em busca de um agente literário que não se intimidasse com a questão do meu tema, enviei a primeira parte do livro a David Godwin. Agradeço-lhe em particular por responder-me tão pronta e positivamente, e por sua contínua ajuda desde então. E não menos à sua mulher, Heather Godwin, que fugiu com o manuscrito pronto assim que o entreguei, começou a lê-lo e recusou-se a largá-lo antes de terminar. Tornou-se portanto a minha primeira verdadeira leitora, e seu entusiasmo espontâneo significou muitíssimo para mim.

Igualmente valiosas foram as respostas de duas outras pessoas que leram o manuscrito nesse estágio — o Dr. Morton Schatzman e Allen Esterson. Como psicoterapeuta profissional e estudioso de Freud, Morton Schatzman deu-me ao mesmo tempo estímulo e crítica construtiva, enquanto Allen Esterson, cujo livro sobre Freud fora publicado pouco antes, vasculhou meu manuscrito com imenso zelo, localizou um erro gritante que escapou a todos os outros e me ofereceu muitas sugestões úteis.

O professor Frederick Crews, nos Estados Unidos, também muito magnânimo, aceitou ler meu manuscrito. Como termino discordando dele, tenho de começar agradecendo-lhe por responder aos meus argumentos de forma tão completa. Só com o desenrolar dessa correspondência, ficou claro que nossa entusiástica concordância sobre muitos aspectos da obra de Freud e outras formas de grande "teoria" haviam obscurecido diferenças básicas em questões que julgo muito mais importantes. A penetrante divergência de Frederick Crews da visão da história cultural expressa num dos primeiros esboços deste livro, e da minha interpretação da história da ciência moderna, não influenciou o sentido global dos meus argumentos. Mas sua resposta foi de imensa ajuda. Pois embora a concordância fortaleça as convicções, em geral só a discordância contribui para reforçar os argumentos. A terceira parte deste livro foi toda reescrita à luz de seus comentários, e deve-se a ele grande parte do crédito por quaisquer melhorias resultantes. Mas as questões que nos dividem são extremamente importantes, e acho que não serviria a nenhum propósito suprimir as críticas à sua posição que achei necessário fazer. Embora minha divergência com o professor Crews, profundamente sentida e vigorosamente expressa aqui, constranja meus sentimentos de gratidão a ele, de modo algum os anula. Na verdade, minha admiração por muitos aspectos de sua obra continua tão forte como sempre. Sem dúvida, sempre lhe serei grato por sua ajuda e vigorosa discordância de algumas posições que preferi manter. Se, em conseqüência dessa ajuda, meus argumentos conseguirem acabar convencendo-o, eu lhe serei duplamente devedor.

Muitas das minhas outras dívidas são mais diretas. O que não as torna nem um pouco mais fáceis de quitar, se são de fato dívidas. Mas as forças de mercado ainda não triunfaram de vez, nem se privatizou terminantemente a boa vontade. Pois ninguém me enviou ainda a conta pelo tempo que passou conversando comigo ao telefo-

ne — prática recentemente recomendada, com toda a seriedade, por um autor aos seus colegas membros da Sociedade de Autores. Um grande número de pessoas, ao contrário, me prestou ajuda generosa e gratuita. Minha gratidão se estende em particular àquelas da profissão médica que, mesmo já assoberbadas por outros compromissos, encontraram tempo para responder às minhas indagações. Pois durante a composição deste livro incomodei quase todos os médicos que conheço — e um bom número que não — com perguntas sobre tudo, de reumatismo a rinite. Meus especiais agradecimentos ao Dr. Townsley, que usou os raros momentos de lazer possibilitados por um surto de gripe para me ajudar a rediagnosticar um dos casos de "histeria" de Charcot — o do paciente *Le Log* —. E também aos neurologistas com quem discuti esse e outros casos. E sobretudo a dois importantes especialistas em epilepsia, o professor Alan Richens, da Faculdade de Medicina da Universidade do País de Gales, e o Dr. Colin Binnie, consultor clínico de neurofisiologia do Hospital Maudsley, pelo conselho sobre o diagnóstico dessa doença, e pela leitura e úteis comentários de trechos do meu manuscrito. Também agradeço a G. Neil-Dwyer, consultor de neurocirurgia no Centro Neurológico de Wessex por aconselhamento no caso de Le Log —, e a Malcolm Robson Parson, consultor de neurologia da Faculdade de Medicina da Universidade de Leeds, que num primeiro estágio de minha pesquisa me prestou inestimável orientação no caso de Anna O. Em meio a todos esses conselhos, restam algumas dificuldades de interpretação, e toda responsabilidade por quaisquer concepções errôneas é inteiramente minha.

Todo o mundo da neurologia se manteria fechado para mim não fosse por E. M. Thornton. Com as notáveis exceções de Frederick Crews e Carol Travis, a maioria dos estudiosos se esquivou de apreciar o valor de meus argumentos. Daí minha gratidão a Elizabeth Thornton, tanto por seus dois livros quanto pelas inúmeras conversas que tivemos sobre a história da medicina. Teria sido difícil seguir qualquer um dos caminhos que ela me indicou sem a impecável assistência dos bibliotecários do Instituto Wellcome de História da Medicina e da Real Sociedade de Medicina, e sou-lhes grato por tudo que fizeram para tornar minha pesquisa mais fácil e agradável.

Também gostaria de agradecer a Peter Swales, que com muita gentileza me enviou cópias de seus artigos, juntamente com a gravação de um seminário que realizou em Nova York. Muitos outros estudiosos de Freud me ajudaram sem saber, apenas por terem escrito seus livros. Com dois desses, Frank Sulloway e Paul Roazen, aprendi tanto que pareceria errado não lhes agradecer aqui, embora discorde de ambos no argumento principal deste livro.

Só quando o livro se achava próximo da finalização foi que vi que durante muitos anos eu estivera, inteiramente sem perceber, escrevendo um livro não apenas sobre Freud e a psicanálise, mas também sobre a pré-história de um movimento de cuja existência mal tomara consciência — o de recuperação da memória que floresceu

nos Estados Unidos na última década. Próximo ao fim de 1994, visitei os Estados Unidos para descobrir mais material sobre esse movimento, e consegui conversar com vários psiquiatras, terapeutas, psicólogos e feministas sobre o problema da "falsa memória". Algumas das conclusões a que cheguei serão encontradas no posfácio deste livro, "As falsas memórias de Freud". Este posfácio relaciona-se muito mais estreitamente com o argumento central e a estrutura do livro do que talvez sugira sua designação, e agradeço a todos os amigos e contatos americanos que me ajudaram com ele.

Minhas últimas dívidas são, em certo sentido, as mais importantes. Os autores dependem de seus editores para muito mais do que adiantamentos; gostaria de agradecer aos meus — sobretudo Stuart Proffitt e Philip Gwyn Jones — por toda a ajuda. Seu entusiasmo e crença neste livro foram comoventes; sou-lhes imensamente grato. Por fim, e mais importante de tudo, gostaria de agradecer à minha mulher. Sem sua ajuda e apoio, este livro jamais teria sido escrito, e sequer pensado.

Southwold, março de 1995

PREFÁCIO

A PRIMEIRA OCORRÊNCIA DA palavra "psicanálise" é de 1896, mesmo ano da morte do pai de Freud. Foi então (ou talvez um ano antes, com a publicação de *Estudos sobre histeria*) que um obscuro neurologista lançou o que se tornaria o mais importante movimento de toda a história humana. No século transcorrido desde então, a psicanálise foi tão profundamente absorvida por nossa cultura que quase esquecemos que, antes de tudo, ela foi sempre um movimento médico. A abrupta velocidade com que isso aconteceu às vezes dificultou a percepção dos motivos por trás do sucesso da psicanálise. Com demasiada freqüência, tem-se interpretado esse sucesso como uma medida da exatidão ou profundidade revolucionária das idéias de Freud. Uma das finalidades deste livro é sugerir que talvez esteja mais próximo da verdade o oposto dessa opinião. Tentei, acima de tudo, explicar por que um sistema psicológico cuja linguagem e conceitos podem a princípio parecer estranhos e inquietantes foram experimentados por tantas pessoas como conhecidos e tranqüilizadores.

Exatamente porque algumas pessoas acham as idéias psicanalíticas reconfortantes, qualquer trabalho que critique Freud corre o risco de provocar fortes ressentimentos. Este livro não é exceção. Pois, embora a maioria das reações a *Por que Freud errou*, quando de sua publicação em 1995, fosse calorosa e entusiástica, um número significativo não foi. Em alguns casos seguiram um padrão tradicional, e Freud era defendido com aquele zelo fervoroso costumeiro no movimento psicanalítico desde seus primórdios. Outras reações, contudo, eram temperadas com um certo ceticismo em relação à psicanálise.

Um dos argumentos lançados pelos defensores mais moderados de Freud sugeria que retratar a psicanálise como uma falsa ciência, o que faço neste livro, é compreender erroneamente a sua natureza. Segundo essa opinião, toda a questão da psicanálise é ela *não* ser de modo algum uma ciência; assim devia ser julgada não como uma contribuição ao nosso conhecimento sistemático da natureza humana, mas como uma espécie de poesia. As teorias psicanalíticas, portanto, jamais poderiam ser rejeitadas como "falsas", e Freud, como disse o psicanalista Adam Phillips, "só pode ser meio

inspirador, meio interessante" (*The Observer*, 17 de setembro de 1995). Essa opinião sobre Freud é sem dúvida sedutora. Por dissolver com elegância as pretensões de verdade visíveis em toda parte na psicanálise, torna possível evitar a tarefa de avaliar criticamente as teorias de Freud.

Os que buscam assim atenuar e relativizar a psicanálise, contudo, só fazem isso reinventando-a. Na verdade, foi o próprio Freud quem, triunfante, reivindicou o título de "cientista" e escreveu que a psicanálise "nos colocou numa posição de estabelecer a psicologia em alicerces semelhantes aos de qualquer outra ciência, como por exemplo a física" (SE 26, pp. 193-7). A crença de Freud em que estava criando uma ciência autêntica continua sendo crucial para qualquer compreensão de como se desenvolveu a psicanálise. Pois, como tentei mostrar no corpo principal deste livro, foi esse cientificismo inexorável, redutor e subordinado à necessidade da fama que o afundou cada vez mais num labirinto de erros.

Certamente é verdade que Freud apontava os poetas como os precursores da psicanálise. Mas toda a questão dessa afirmação era sugerir que a psicanálise inseria as intuições "poéticas" da natureza humana em bases inteiramente diferentes, de modo a incorporar um conjunto de simples intuições numa "sólida" teoria científica. Se Freud houvesse conseguido preservar essas intuições, o *status* cultural da psicanálise poderia ser bem merecido, apesar de sua instabilidade científica. Mas o resultado mais prejudicial da psicanálise em nossa cultura deve ser encontrado na maneira como a preeminência de Freud ajudou a enfraquecer ou neutralizar muitas dessas genuínas intuições, a pretexto de fortalecê-las.

Tomando talvez o exemplo mais significativo, a idéia de que o comportamento humano seja influenciado por impulsos ou sentimentos que às vezes desconhecemos, é há muito tempo um lugar-comum do vernáculo e da psicologia poéticos (ver adiante, pp. 226-9). Foi no século XVII que Pascal observou que "o coração tem razões que a própria razão desconhece". E em meados do século XIX os irmãos Goncourt registraram esta confissão de Sainte-Beuve:

> "Tenho na cabeça, aqui, ou aqui" — apalpa o crânio —, "uma gaveta, um escaninho, que sempre receio olhar honestamente. Toda minha obra, tudo que faço, a torrente de artigos que mando para publicação — tudo isso é explicado pelo meu desejo de não saber o que há nesse escaninho. Eu o tapei, arrolhei com livros, para não ficar ocioso e pensar nele, não ser livre para ir até o mais fundo dele." (*The Goncourt Journals, 1851-1871*, Doubleday, 1953, p. 193.)

Por um problema de hábito cultural, tendemos hoje a categorizar essas observações como "freudianas". Mas a visão da motivação inconsciente expressa por inúmeros escritores, incluindo Pascal e Sainte-Beuve, só foi incorporada à psicologia "científica" de Freud depois de "tecnicalizada" e "medicalizada". O saber contido numa va-

riada coleção de intuições fluidas e metafóricas foi assim desviado pela idéia cientificamente espúria da existência concreta de uma entidade mental chamada o Inconsciente — uma região de circunscrição biológica da mente com poder patogênico. Freud, como há muito reconheceram os especialistas, não inventou a idéia da "motivação inconsciente". Contudo, esvaziou-a de muitas sutilezas que continha anteriormente para inseri-la na base de uma teoria de medicina psicológica.

A crença de que foi Freud quem inventou a idéia da "projeção" é igualmente infundada. O próprio termo foi usado em inglês por George Eliot em sua tradução de *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, em 1854. O *conceito* de projeção remonta a um passado muito mais antigo, como se pode ver nas falas de Shakeaspeare, em *Rei Lear*:

> Tu, bedel velhaco, contém tua mão sangüinária!
> Por que açoitas essa prostituta?
> Despe as tuas próprias costas;
> Tu que ardes de lascívia por usá-la
> Naquele ato pelo qual a flagelas. (IV, vi 157-60)

Contudo, mais uma vez, embora tivesse evocado a idéia da projeção, Freud também a empobreceu, atrelando-a em seu sistema mecanicista. Repetidas vezes, estrangulou na falsa ciência as intuições "poéticas" que percebera na literatura de imaginação. O melhor lugar para procurá-las e encontrá-las em sua total riqueza e plenitude não é na psicanálise, mas nas obras dos próprios romancistas, poetas e teatrólogos. Isso não quer dizer que não se pode ou não se deve incorporar essas intuições em teorias sistemáticas ou científicas, mas apenas sugerir que a tentativa de Freud de fazê-lo fracassou. Quando se trata de intuições psicológicas, a riqueza comum de nossa tradição literária continua muito mais pródiga que a psicanálise, e isso devia ser reconhecido de forma mais generalizada do que é.

No entanto, em parte pela maneira como usou a aura da ciência e da medicina para dar autoridade intelectual a suas idéias, Freud às vezes parece ser visto como a única origem possível de toda intuição profunda sobre as motivações humanas. A psicanálise tornou-se, pelo menos em alguns campos, uma espécie de caixa de cartas mortas na qual se classifica automaticamente toda intuição sobre a natureza humana de origens obscuras, desconhecidas ou "não-científicas". Por extensão, qualquer crítica à psicanálise que usa intuições poéticas, vernaculares ou de origem empírica para tentar analisar o comportamento do próprio Freud (como faço neste livro), é considerada por alguns como autocontraditória ou um exercício coberto pela própria psicanálise que visa a repudiar.

Uma das conclusões que se pode extrair dessas opiniões é que muitos intelectuais (entre eles alguns dos assíduos defensores de Freud) conseguiram manter-se surpreendentemente pouco familiarizados com os muitos detalhes distintivos das teorias do pró-

prio Freud, ou alheios a elas. Essas teorias tendem ainda a ser caracterizadas não tanto pelo seu conteúdo verdadeiro quanto pela impressão geral de que tratam de aspectos da natureza humana sombrios, ocultos ou complexos. Em conseqüência, a psicanálise passa a ser encarada não como a teoria de alta especificidade do funcionamento mental e desenvolvimento sexual que é, mas como uma afirmação da complexidade humana.*

Sempre que essa atitude prevalece, quase toda explicação da natureza humana que partilha da necessária complexidade tende a ser assimilada pela psicanálise, e as intuições psicológicas genuínas que nenhuma ligação têm com Freud passam a ser associadas a ele. Em conseqüência, tendemos a ocultar o Freud real, histórico, por trás de uma figura mítica, a reinar sobre um império de profundidade e complexidade quase infinitas. A realidade histórica, como tentei mostrar neste livro, foi muito diferente. Não é só porque faltasse a Freud a extraordinária intuição psicológica cujo crédito lhe foi convencionalmente atribuído, mas que, em muitas de suas formulações e histórias de caso, ele revela uma quase total falta de intuição psicológica e sensibilidade *comuns*.

O fato de alguns leitores da edição original deste livro terem resistido com tanta fúria às suas conclusões exemplifica como é difícil abandonarmos nossos heróis intelectuais e encarar a realidade de sua relativa pobreza intelectual. Mas desconfio que também isso elucida uma coisa mais pungente, e afinal mais trágica: como é difícil às vezes reconhecermos a realidade de nossa *riqueza* intelectual e psicológica relativa e como é mais fácil atribuirmos essa riqueza comum àqueles que nos condicionaram a reverenciá-los e a adorá-los.

Abordando brevemente problemas mais acadêmicos, devo observar que, no curto período de tempo decorrido entre a publicação da edição encadernada e a composição deste novo prefácio de *Por que Freud errou*, publicaram-se muitos trabalhos importantes para minha argumentação. A tentativa de relacioná-los todos seria o mesmo que perseguir uma cauda bibliográfica que, na natureza das coisas, jamais se pode pegar. Mas há um capítulo num livro recente cujo argumento é de um valor tão impressionante para meu retrato de Freud que sinto que seria errado não mencioná-lo aqui. O livro em questão é *Soul Searching: Human Nature and Supernatural Belief* [Exame da alma: natureza humana e crença no sobrenatural] (1995), de Nicholas Humphrey. O Capítulo 14 desse livro, "Eis o Homem", é um estudo da auto-ilusão messiânica. Tenta mostrar que um homem, em alguns aspectos "honesto", pode ver-se arrastado a um padrão de auto-engano em que seus próprios atos fraudulentos e enganosos se lhe tornam efetivamente invisíveis e o levam a uma crença bastante concreta em poderes que não tem. O argumento desenvolvido por Humphrey parece-me ao mesmo tempo profundo e perspicaz, e sua aplicação ao caso de Freud será

*A visão adotada, por exemplo, pelo estudioso Jonathan Lear, em sua recente defesa da psicanálise, é exatamente essa ("O psicanalista está na moda", *New Republic*, 25 de dezembro de 1995, pp. 18-25).

evidente para qualquer leitor da versão que se segue. Recomendo-o em particular a quaisquer críticos de Freud que partilham a opinião do estudioso que me escreveu há pouco tempo, queixando-se de que meu julgamento da personalidade de Freud não foi suficientemente severo e exortando-me a que "o fundador da psicanálise era um ser mais, muito mais horrível do que você concebeu nessas páginas".

A outra obra que devo mencionar é *Freud Evaluated* [Freud avaliado], de Malcolm Macmillan, a quem recorri com gratidão nos estágios finais da composição deste livro. Originalmente publicado pela Elsevier, a um preço que o tornou inacessível mesmo em algumas bibliotecas universitárias, o livro de Macmillan será, mais ou menos na época da publicação deste prefácio, relançado em brochura pela MIT Press. O fato de a aquisição dessa obra valiosa ficar agora, pela primeira vez, ao alcance de todos só pode promover a causa dos estudos sobre Freud. Contudo, numa questão muito fundamental, nós discordamos: a da realidade da "histeria" e do papel desempenhado pelo diagnóstico errado e a ignorância médica na obra de Charcot e na de Freud e, mais em geral, em toda a evolução da psiquiatria moderna. Nessa questão crucial, Macmillan tende a aceitar com muito pouco ceticismo uma coisa que beira a compreensão tradicional do diagnóstico da "histeria" (ver adiante p. 513). Ele reafirma essa posição no posfácio de sua edição em brochura, e faz apenas concessões menores aos argumentos que apresento aqui.*

*A concessão mais significativa feita por Macmillan refere-se ao paciente Le Log —, de Charcot (ver adiante, pp. 79-82). Na edição original de 1991 de *Freud Evaluated*, ele não menciona que Le Log– sofria de graves hemorragias nasais, dores de cabeça, convulsões e espasmos faciais, apresentando sua doença como um caso de "histeria traumática", sem nenhuma base física (ver adiante, pp. 519-20). No Posfácio para a edição em brochura, Macmillan admite com relutância que Le Log– pode ter sofrido lesão cerebral. Enquanto anteriormente toda a doença de Le Log– era julgada "histérica", agora ele sugere que se pode aplicar esse diagnóstico apenas à sua anestesia. Prossegue reafirmando a crença em que Anna O. não sofria de doença cerebral e que o diagnóstico de "histeria" de Breuer estava correto.

Outro estudioso de Freud que, tal como Malcolm Macmillan (embora por diferentes motivos), resistiu à minha versão da doença de Anna O. é Peter Swales. Em sua resenha de meu livro, ele se atém à explicação que publicou há muitos anos — de que a doença dela era um "faz-de-conta". Em apoio a essa opinião, cita o que chama "o detalhezinho observado" de que, no fim do tratamento, Anna O. "confessou que simulara seus sintomas" (*Nature*, 2 de novembro de 1995, pp. 107-8; ver também M. Borch-Jacobsen, *Souvenirs de Anna O.*, Paris: Aubier, 1995).

É verdade que Anna O. chegou ao ponto de achar que poderia ter forjado sua doença. Mas as palavras de Swales são enganadoras. O que Breuer realmente escreveu em seu histórico do caso foi que, durante um período de depressão, Anna O. "trouxe à tona vários temores infantis e autoreprovações; entre os quais a idéia de que não estivera de modo algum doente, e de que a coisa toda fora simulada" (*Studies in Hysteria*, PF3, p. 103). Quando outro médico, Robert Binswanger, aceitou depois o argumento sobre a simulação, Breuer salientou que essa opinião "era com toda certeza falsa", pois as contraturas graves e debilitantes de Anna O. não cediam durante o sono (Hirschmüller, 1989, p. 295). Sugerir que Anna O. simulou, em fins do século XIX, e ao longo de um período de mais de um ano, uma doença complexa e grave, cujos aspectos correspondem quase todos ao nosso conhecimento de neuropatologia de fins do século XX, é torcer a credibilidade além do ponto de ruptura.

Quanto a uma única questão — a natureza do tipo de "hipnose" induzido por Charcot — parece-me que há razoável espaço para discordância. Contudo, em relação às principais, incluindo a realidade (ou irrealidade) da "histeria", a profundidade das trevas em que trabalhavam todos, Charcot, Breuer e Freud, não surpreende de modo algum. Como observo numa das notas deste livro (ver adiante, p. 520), é provável que tenha sido o próprio Charcot quem ofereceu a melhor descrição da tirania daquelas hipóteses conhecidas, que nos impede às vezes de aceitar explicações desconhecidas:

> Como, numa linda manhã, Duchenne descobriu uma doença que provavelmente já existia na época de Hipócrates? Por que percebemos tudo com tanto atraso, tanta deficiência e tanta dificuldade? Por que temos de examinar o mesmo quadro de sintomas vinte vezes seguidas para entendê-lo? Por que a primeira manifestação do que parece um fato novo sempre nos deixa indiferentes? Porque nossa mente precisa admitir uma coisa que subverte nosso quadro original de idéias, mas todos somos assim neste mundo infeliz.

Agradeço ainda a Malcolm Macmillan por me permitir ler um rascunho de seu Posfácio e por manter comigo uma animada correspondência sobre o assunto. Anseio pelo momento em que nossas diferenças intelectuais possam ser enterradas sob o peso das provas que já começam a aparecer, algumas das quais citadas nas páginas que se seguem.

Embora estas páginas na verdade tratem de problemas que talvez atinjam — e às vezes dividam — os estudiosos e historiadores médicos, a preocupação essencial delas é com um drama humano. O do acaso, o do destino, da ambição devoradora, que guardam muitas semelhanças com as tragédias gregas tão conhecidas de Freud. Um drama em que o próprio Freud é a personagem principal, e em que a história de sua extraordinária vida se entrelaça com a de toda uma cultura intelectual.

Southwold, janeiro de 1996

INTRODUÇÃO

O legado de Freud

"ASSASSINATO É CRIME. Descrever assassinato, não. Sexo não é crime. Descrevê-o é."[1] Estas palavras de Gershon Legman dão bem uma idéia da confusão, medo e ansiedade que envolvem há muitos séculos os temas sexo e violência.

Essa confusão atinge claramente os indivíduos no nível mais íntimo e pessoal. Mas também é importante em termos intelectuais. Pois pensar em todos esses temas cercados de tabus tão poderosos exige não apenas lucidez de intelecto, mas uma fluência emocional que em geral não associamos à mente científica. Pensar com clareza exige até mesmo aptidões mais incomuns. E também um grau de rebeldia intelectual rara entre os formados nas ciências naturais.

Freqüentemente, Sigmund Freud é apresentado como tendo possuído todas essas qualidades. A escritora americana Lucy Freeman começa seu estudo popular de Freud e do movimento psicanalítico observando que se passaram quase 21 séculos desde que Platão escreveu: "A vida que não é examinada não merece ser vivida", e aconselhava ao homem: "Conhece-te a ti mesmo". Em seguida, descreve o nascimento da psicanálise nos seguintes termos:

> Durante quase dois séculos, a máxima de Platão pareceu apresentar um desafio impossível à humanidade. Depois, no despertar do século XX, um médico solitário de Viena, Sigmund Freud, fez o que Alexander Pope, em 1733, chamou de "O estudo certo da humanidade". Freud fez descobertas surpreendentes, que iriam revolucionar o pensamento mundial sobre a mente humana. Cinco séculos antes de Cristo, Heráclito dissera: "A alma do homem é um país distante, do qual não podemos nos aproximar nem explorar." Mas um homem, Sigmund Freud, não apenas cruzou a fronteira desse distante país, como penetrou em seu interior e, por meio de seus estudos, escritos e influência pessoal, pôs a paisagem mais interna ao alcance de todos os que ousaram segui-lo.[2]

A fluência jornalística de Lucy Freeman, e a segurança aparentemente ingênua com que descarta mais de dois milênios de história intelectual, tornam muito tentador rejeitar suas palavras como mais um exemplo da fabricação de mito que sempre cercou a figura de Freud. Contudo, o aspecto mais impressionante desse breve panorama do pensamento ocidental é o quanto de verdade contém. Pois um dos mais simples e surpreendentes fatos da história intelectual é que, até o início do século XX, os pensadores europeus realmente não deram nenhuma contribuição ao estudo científico da natureza e do comportamento humanos. Pelo menos há um século, depois que Charles Darwin publicou *A origem das espécies*, nenhuma teoria sistemática tentou até agora explicar a natureza da excepcional violência de nossa própria espécie, a extraordinária gama e complexidade do nosso comportamento sexual não reprodutivo, nem a profundidade e a força de algumas das emoções humanas mais comuns. Os apavorantes tabus e a atmosfera de irracionalidade religiosa que envolveram durante séculos quase toda forma de relacionamento humano haviam, parecia, vencido a própria ciência. Nisso, pelo menos, o avanço do conhecimento humano, que em quase todas as outras áreas se revelara irresistível, fora detido.

Não se pode negar que Freud acabou contestando muitos desses antigos tabus. Intrépido aventureiro intelectual, liderou um ataque ao pico mais elevado do conhecimento humano, de uma maneira que a muitos observadores pareceu não apenas impressionante, mas em alguns aspectos magnífica. Contudo, a opinião de que essa expedição foi vitoriosa — de que Freud realmente conseguiu resolver o enigma da natureza humana — é uma opinião que, nos últimos vinte anos mais ou menos, tem sido questionada ou rejeitada por uma série de críticos cada vez mais hostis.

Na verdade, o volume total desses ataques deu às vezes à impressão errônea de que a psicanálise já é uma força derrotada. Freud, no entanto, revelou-se mais duro de vencer do que calcularam muitos de seus adversários. Segundo escreveu Walter Kendrick: "Como é possível simplesmente matarmos o Pai que nos ensinou que sua morte tem de ser um desejo nosso?"[3] Embora alguns psicanalistas agora professem eles mesmos um certo grau de agnosticismo em relação às teorias de Freud, o movimento que ele fundou continua mostrando muitos e vigorosos sinais de vida. Apesar da figura de Freud não mais dominar, triunfante, a paisagem intelectual, às vezes parece que ainda a ocupa como Gulliver, diminuindo os críticos pela simples escala e grandeza de seu empreendimento, e encolhendo os ombros às espetadelas insignificantes das lanças que lhe disparam. "Por que", pergunta Phyllis Grosskurth num recente estudo do círculo íntimo de Freud, "a vida e obra de Sigmund Freud impuseram um interesse tão irredutível? Hoje — ao nos aproximarmos do fim do século — parece que ele foi a principal força intelectual, uma influência muito mais tenaz que Karl Marx."[4] Mais recentemente ainda, num livro publicado em resposta a alguns críticos de Freud, o historiador americano Paul Robinson manifestou otimismo sobre o futuro da psicanálise:

> A não ser que eu esteja seriamente enganado (...) os críticos recentes de Freud não lhe causaram nenhum dano. No máximo, retardaram o inevitável processo pelo qual ele ocupará o lugar que merece na história intelectual como pensador da primeira magnitude. Na verdade, os últimos estudos especializados sobre Freud sugerem que a onda antifreudiana talvez já tenha começado a passar.[5]

Robinson prossegue citando a opinião de Harold Bloom: "Nenhum escritor do século XX — nem mesmo Proust, Joyce ou Kafka — ameaça a posição de Freud como a imaginação fundamental de nossa era."[6] O fato de ainda surgirem opiniões sérias como estas é um sinal do *status* que a psicanálise continua a desfrutar em alguns setores da cultura intelectual.

Um dos motivos de a psicanálise ter-se revelado tão resistente aos recentes ataques é que as teorias do próprio Freud foram formuladas num ambiente de hostilidade. Seus seguidores conseguem portanto rebater o contínuo ceticismo em relação às suas idéias invocando os mesmos argumentos que ele empregou contra seus detratores originais. Um dos argumentos a que se recorre com mais freqüência é o que explica toda a crítica à psicanálise como produto de "resistência". Como em muitas idéias de Freud, há nessa um elemento de verdade. Pois não existe a menor dúvida de que algumas pessoas rejeitam suas teorias por uma aversão consciente ou inconsciente ao conteúdo sexual delas. Mas o que os defensores da psicanálise raras vezes ou jamais reconhecer é que as teorias erradas sobre comportamento sexual são tão passíveis de enfrentar resistências quanto as teorias certas. Por isso, o argumento da resistência inconsciente é uma digressão da questão principal. Muito mais importante em algumas das recentes críticas a Freud são os vários estudiosos, que não acham a matéria da psicanálise ofensiva ou indelicada, ainda terem verdadeira dúvida sobre a validade da teoria psicanalítica. Desagrada-lhes o fato de ela não fazer a única coisa que afinal se tem direito de exigir das teorias explanatórias — explanar.

Eu partilho dessa insatisfação. Creio que a psicanálise é uma das mais sutis das nossas muitas tentativas de usar a razão de maneira "mágica", em vez de científica — usar a razão não para dar uma solução autêntica a um problema intelectual, mas uma defesa contra as forças que tememos, e contra aspectos de nossa própria natureza que provocam ansiedade. Freud se via como inimigo racional da religião. Contudo, é significativo o fato de que, longe de levantar-se radicalmente para subverter os valores do ascetismo judaico-cristão profundamente internalizados em sua própria cultura, ele formulasse a hipótese lamarckiana de que esse ascetismo se tornara parte de nossa herança biológica, pertencendo agora à nossa própria natureza. Por isso há em sua noção de terapia um endosso implícito do mais antigo de todos os ideais ascetas — a glorificação do espírito à custa do corpo:

> Liberamos a sexualidade em nosso tratamento, mas não para que o homem possa daí em diante ser dominado por ela, mas para operar uma supressão possível — a rejeição dos instintos sob a orientação de um agente mais elevado. (...) Tentamos substituir o processo patológico pela rejeição.[7]

Levado pelo que alguns interpretaram como uma ferrenha honestidade intelectual, Freud não extirpou completamente a sexualidade da natureza humana. Em certo aspecto, pelo menos, essa atitude nos beneficiou. Mas durante todo o século XX, da época de D. H. Lawrence à de Gershon Legman, Nancy Friday e seus sucessores, muitos foram os que se rebelaram contra a superioridade vitoriana com muito mais prazer e entusiasmo pelo domínio do obsceno do que algum dia se viu nos escritos de qualquer psicanalista. No clima de franqueza que esses rebeldes modernos ajudaram a criar, hoje é possível ver que a psicanálise é muito menos aventureira e aberta do que outrora julgamos. É significativo que a ciência criada por Freud foi envolvida numa linguagem da qual se expurgou a obscenidade. Não só isso, mas a própria atitude do fundador da psicanálise para com algumas das formas mais comuns de comportamento sexual, entre elas a masturbação, o homossexualismo e muitos aspectos da sexualidade feminina, era de um desgosto que beirava a repugnância. Essa atitude reflete-se nas teorias psicanalíticas, que em muitos aspectos são uma fuga das próprias formas de comportamento sexual que ele alegava enfrentar com destemor.

Em vista desse cifrado conservadorismo, talvez não surpreenda que alguns escritores julgassem as doutrinas de Freud compatíveis com as crenças religiosas tradicionais. Um de seus mais antigos e entusiásticos seguidores, o pastor protestante Oskar Pfister, cita a psicanálise como um evangelho de amor comparável ao pregado por Jesus. Mais recentemente, tanto Erik Erikson, em seu retrato de Lutero, quanto Norman O. Brown, em seu *Life Against Death* [A vida contra a morte], salientaram várias semelhanças entre a visão da condição humana de Lutero e a encontrada na psicanálise.[8] As semelhanças que Brown e Erikson descobriram entre o protestantismo luterano e a psicanálise clássica raras vezes podem ser contestadas. Membros de uma igreja protestante, ou quem tem alguma forma de crença religiosa, podem sentir um certo alívio ao constatar que as verdades das revelações percebidas por Lutero se harmonizam com as hipóteses analíticas produzidas por Freud. Os que têm maior cautela intelectual, contudo, ou que não têm nenhuma crença religiosa, talvez sintam algum ceticismo diante dessa fácil compatibilidade entre fé religiosa e razão moderna. Estarão prontos para perguntar em que medida devemos encarar a psicanálise não como uma visão científica da natureza humana, mas uma continuação disfarçada da tradição judaico-cristã.

Pois se a psicanálise parece em alguns meios ter atingido o peso e a seriedade de uma ortodoxia, isso talvez se deva apenas ao fato de ela própria ser uma forma de

ortodoxia — uma reconstrução sutil, em forma contestadora e moderna, das mais antigas doutrinas religiosas e ideologias sexuais.

Essa visão da psicanálise foi algumas vezes adotada por outros escritores. Mas não levada muito adiante. Um dos motivos disso é que hoje, em nosso materialismo cético, tendemos a sentir-nos profundamente estranhos com as doutrinas e a escatologia que se encontravam outrora na essência da tradição judaico-cristã. Tão poderoso se tornou o *ethos* do racionalismo secular que raramente reconhecemos o papel fundamental desempenhado, na história, pelas fantasias irracionais — sonhos religiosos de redenção e purificação do mundo, milagres, rituais e magia, a crença nos anjos, demônios e feiticeiras, visões de lutas cósmicas entre as forças da luz e as das trevas, o medo de Satanás e a crença do castigo eterno dos maus.

Essas fantasias eram antes a própria essência da ortodoxia religiosa, e foi no exaltado zelo religioso a elas ligado, até e além da época da Reforma, que se forjou originalmente nossa consciência racional. Mas um dos efeitos da internalização da consciência protestante racional foi na verdade obscurecer as condições em que se criou essa consciência. Por sua própria severidade, a mente protestante tendeu aos poucos a repudiar o mesmo supernaturalismo que na origem permitiu seu estreitamento, junto com todos aqueles aspectos do cristianismo que não mais pareciam compatíveis com sua forma moderna. Em conseqüência, embora as doutrinas do Céu e Inferno, do Pecado Original e do Juízo Final talvez tenham algum significado nominal para nós, não fazem mais parte de nossa realidade imaginativa, nem de nossa realidade intelectual. As fantasias outrora expressas na demonologia e nas visões cristãs do inferno foram progressivamente relegadas às florescentes subculturas do satanismo e da ficção científica, dos quadrinhos de terror e da pornografia. Na dissociada cultura pós-religiosa assim nascida, cristãos e humanistas racionais igualmente têm dificuldade de acreditar que as mesmas formas de fantasia que os condicionaram a injuriar estavam antes no âmago ortodoxo da tradição religiosa que nossa cultura ainda tende a reverenciar. Nossa condição cultural moderna foi expressa, de modo muito sucinto e pungente, pelo romancista John Updike: "Ai de nós, tornamo-nos, em nosso protestantismo, mais virtuosos que os mitos que nos ensinaram a virtude; julgamo-los bárbaros."[9]

A falta de conhecimento ortodoxo de nossa própria cultura não apenas levou à destruição virtual de nossa consciência histórica, mas também teve uma profunda influência sobre todas as áreas da vida intelectual contemporânea. Acima de tudo, determinou nossa reação às teorias modernas da natureza humana. Ao considerar essas teorias, deve-se lembrar que só mais ou menos no último século as teorias seculares da natureza humana se tornaram comuns. Antes, os intelectuais em geral sentiam pouca necessidade delas, pelo simples motivo de que haviam endossado, quase sem exceção, a teoria criacionista da natureza humana contida no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Só na primeira parte do século XIX, à medida que as "verdades"

das religiões de revelação foram sendo cada vez mais desacreditadas, é que começou a surgir uma aguda necessidade de teorias seculares da natureza humana.

A hipótese confiante formulada pelos pensadores racionalistas em geral é que as proposições sobre a natureza humana contidas em teorias como marxismo, psicanálise, existencialismo, funcionalismo e antropologia estrutural são de um tipo bastante diferente daquelas sobre a natureza humana contidas na teoria judaico-cristã efetivamente substituída por eles. Seja qual for o julgamento que se faça de determinadas teorias, é pelo menos de aceitação generalizada que os pensadores modernos conseguiram livrar-se dos modos de pensamento supersticiosos e teológicos que dominavam os intelectuais pertencentes a uma era de fé. Contudo, é exatamente essa aceitação que se deve questionar. Pois embora as teorias seculares como a psicanálise e a antropologia estrutural se tenham evidentemente desprendido do teísmo do cristianismo, não está de todo claro que repudiaram a visão da natureza humana outrora associada à teologia criacionista e às doutrinas judaico-cristãs de pecado e redenção. Na verdade, os teóricos modernos da natureza humana, colhidos na armadilha de uma cultura que tem mistificado sistematicamente suas tradições mais fortes, estão assim como na posição do marinheiro que parte para o mar sem um mapa. Quando desembarca num ponto do mesmo continente do qual partiu originalmente, há sempre o perigo de não o reconhecer e, em vez disso, anunciar que descobriu um novo mundo.

Creio que nos últimos cem anos pensadores como Marx, Freud, Sartre e Lévi-Strauss fizeram, creio, repetidas vezes apenas essa viagem. Lançando-se de uma cultura alienada de suas crenças tradicionais, desconsoladamente levando-se em conta a pequena mudança de sua nova pobreza espiritual, retornaram ricamente carregados de crença e certeza e anunciaram a descoberta dos Admiráveis Mundos Novos do materialismo dialético, da psicanálise, do existencialismo e do estruturalismo. Muitos pensadores saudaram essas descobertas com alívio e entusiasmo. Mas, devido à profunda falta de familiaridade com as ortodoxias de sua própria cultura, muitas vezes não reconheceram que os Mundos Novos em questão não passam na verdade de parte do velho continente religioso de antes, e o que abarcaram não são teorias novas da natureza humana, mas ortodoxias judaico-cristãs reconstruídas em forma secular a salvo dos ataques da ciência exatamente porque apresentadas *como* uma ciência.

Qualquer cultura fundada na internalização de um corpo de doutrina sagrada, mas que permite a esse corpo doutrinário cair na obscuridade, corre sempre o perigo de recriar velhos erros em novas formas seculares e permitir que formas de irracionalismo não examinadas determinem sua própria definição de racionalidade. Foi a esse perigo que nossa cultura sucumbiu repetidas vezes no século passado.

O que me propus a fazer neste livro é mostrar em detalhes como a criação da psicanálise nos últimos anos do século XIX e seu desenvolvimento e recepção durante o século XX seguiram exatamente esse padrão. Ao mesmo tempo, tentei usar o que

corresponde a uma tentativa de análise cultural para desfazer alguns dos complexos nós dados em nossa compreensão da sexualidade e da natureza humana por Freud e seus seguidores.

Dediquei todo um livro a uma teoria que julgo ser errônea em parte porque acho que o é de uma maneira sobretudo interessante, e em parte para estabelecer a necessidade de uma teoria alternativa da sexualidade e da natureza humanas. Por minha meta final ser construtiva, em vez de destrutiva, foi que não sucumbi à tentação de rejeitar de saída o movimento psicanalítico como sem valor ou significado intelectual. Nos últimos vinte ou trinta anos, muitos ataques à psicanálise adotaram essa opinião. Mas creio que um dos grandes perigos em qualquer crítica a Freud é o de subestimar as verdadeiras conquistas daqueles que escreveram na tradição psicanalítica. Pois ela tem todo o direito de ser considerada mais rica e original do que qualquer outra tradição intelectual do século XX. Vários dos primeiros seguidores de Freud foram eles mesmos muito criativos e as obras de Otto Rank, Ernest Jones, Victor Tausk e Hans Sachs ainda merecem cuidadosa leitura. Em seu desenvolvimento posterior, a tradição psicanalítica incluiu as contribuições originais e às vezes heterodoxas de Wilhelm Reich, Karen Horney, Erich Fromm, Donald Winnicott, John Bowlby, Bruno Bettelheim, Anthony Storr e Nancy Chodorow. Valiosas contribuições também foram dadas por muitos outros psicanalistas escritores — penso em particular nos americanos Lawrence Kubie e Joel Kovel.[10]

Os textos de todos esses analistas compõem o que representa, em termos relativos, uma tradição intelectual extremamente interessante. Mas esse reconhecimento da amplitude e vitalidade da obra que Freud ajudou a inspirar tem de ser logo contido. Em primeiro lugar, é importante lembrar o contexto cultural mais amplo em que amadureceu a psicanálise. Pois bem se poderia afirmar que os motivos do "sucesso" da tradição psicanalítica foram quase inteiramente negativos. Embora a psicanálise tivesse atraído alguns do mais brilhantes intelectuais do século XX, creio que isso não se deu pela verdade que as teorias psicanalíticas contêm ou por seu valor explanatório. Mas talvez porque a psicanálise seja, com a exceção cada vez mais frágil da crítica literária, o único ramo das ciências humanas que sem dúvida começa a reconhecer a existência da imaginação humana em toda sua complexidade emocional. Sobre isso, poderíamos muito bem dizer que a teoria incorreta elaborada por Freud foi infinitamente preferível a teoria nenhuma, e no vasto deserto do racionalismo do século XX mal chega a surpreender que muitos tenham visto na cachoeira imaginativa contida nas teorias de Freud um verdadeiro oásis.

Mas há outro motivo pelo qual não se deve tomar a vitalidade da tradição psicanalítica como uma confirmação da validade das teorias de Freud. Porque grande parte dela se deve não a um fator intelectual, mas à personalidade admirável e carismática do próprio Freud e ao mito heróico que ele urdiu à sua volta enquanto viveu. Ele mesmo se identificava conscientemente com Moisés, e as dimensões proféticas e

messiânicas de sua personalidade foram observadas repetidas vezes até por aqueles estudiosos que escreveram com simpatia sobre a psicanálise. Seria difícil superestimar a medida em que a personalidade messiânica de Freud distorceu profundamente a percepção de suas teorias.

Um dos mais importantes papéis da personalidade messiânica sempre foi o de agir como transgressor destemido. O messias é a pessoa que *parece* ter a força interior para atacar publicamente as autoridades estabelecidas e violar leis e tabus para promover a causa que elegeu. É pela transgressão sistemática dos tabus que ele alivia seus seguidores do fardo da culpa e ansiedade que de outro modo sentiriam em conseqüência de opor-se aos sábios ou às ortodoxias estabelecidas.

Foi exatamente para um papel assim que o próprio Freud se escalou quando criou o movimento psicanalítico no início do século XX. A necessidade que satisfez ao fazer isso deve ser bastante clara. Pois em qualquer cultura intelectual oprimida por tabus rigorosos, o desejo mais forte, embora menos consciente, de seus membros é transgredir esses tabus e com isso buscar alívio do que Chesterton, num ensaio sobre Freud, chamou de "nosso monstruoso fardo de segredo".[11] A suposição de que se pode facilmente fazer essa transgressão é que assim se deixa de levar em consideração tanto o poder do tabu quanto a medida em que os intelectuais, apenas por terem sido escolhidos pelo critério de sucesso acadêmico, tendem a ser conformistas por natureza. Por fim é apenas à autoridade, resultante ou não de poder explanatório autêntico, que a maioria dos intelectuais se submeterá. Se o que estiver em jogo for a transgressão de alguns de seus mais sagrados princípios de racionalismo, nenhuma autoridade será suficiente. É necessário nada menos que a autoridade de um messias.

Talvez a mais significativa realização de Freud esteja na maneira como percebeu intuitivamente essa necessidade e usou em seguida a aura e autoridade do racionalismo para criar em torno de si mesmo uma "igreja" cujas doutrinas buscavam subverter o próprio racionalismo que invocavam.

A necessidade satisfeita dessa maneira é bem expressa por algumas palavras de André Gide, que diz ter encontrado em Freud "*mais uma autorização que um despertar*. Acima de tudo, ele me ensinou a duvidar de mim mesmo, a parar de temer meus pensamentos e deixar que eles me levassem àquelas terras que afinal não eram inabitadas pois já o encontrei lá".[12] A experiência de Gide reflete a de inúmeros outros artistas e intelectuais do século XX. Na Alemanha, Thomas Mann falava com admiração dos feitos heróicos de Freud e de sua intuição sobre a natureza humana. Na Inglaterra, W. H. Auden saudava com entusiasmo a psicanálise, ao escrever sobre Freud:

> Para nós hoje ele não é mais uma pessoa
> Mas todo um clima de opinião.

Na França, o romancista Romain Rolland surgia como um dos mais entusiásticos admiradores de Freud. Enquanto isso, nos Estados Unidos, Freud conquistava um séquito ainda mais numeroso entre escritores e acadêmicos. Após ler parte de sua obra, o romancista Theodore Dreiser escreveu sobre o que ele realizara nos seguintes termos:

> Cada parágrafo vinha como uma revelação para mim — uma forte luz reveladora, lançada em alguns dos problemas mais sombrios que me atemorizavam e perturbavam a mim e à minha obra. E lê-lo ajudou-me em meus estudos da vida e dos homens. (...) [Ele] me lembra um conquistador que tomou uma cidade, entrou em suas prisões velhas, antediluvianas, e ali generosamente começou a soltar das lúgubres e enferrujadas celas os prisioneiros das fórmulas, fés e ilusões que torturaram e alquebraram os homens por centenas e milhares de anos. (...)
>
> Quanta luz ele lançou na mente humana! Em suas fantasias, ilusões destrutivas e sua cura! Isso para mim é colossal e belo![13]

Repetidas vezes, Freud foi saudado, como aqui por Dreiser, como o portador da libertação cultural e intelectual. Mas se ele de fato se estabeleceu como uma das mais significativas figuras messiânicas na cultura intelectual moderna, isso talvez seja em si um motivo para manter nosso ceticismo em relação à sua missão. Pois desde a época de Moisés até a de Marx, uma das características dos profetas messiânicos foi que sua visível disposição para atacar as autoridades estabelecidas ocultava uma adesão mais profunda à ortodoxia do que seus seguidores algum dia desconfiaram. Muitas vezes, na verdade, os movimentos de libertação que eles lideraram acabaram na verdade fortalecendo as próprias formas de repressão a que ostensivamente se opunham.

Embora não se tenha observado Freud com muita freqüência sob esse aspecto, isso talvez se deva ao fato de o próprio sucesso que ele desfrutou, lançando-se no papel de libertador intelectual, ter trazido consigo as idealizações e projeções às quais estão sujeitos todos os messias. Uma das transações psicológicas mais básicas de todos os movimentos religiosos se origina diretamente dos sentimentos de desmerecimento dos seguidores em relação aos seus messias. Em conseqüência desses sentimentos, eles muitas vezes se vêem intimamente obrigados a rejeitar como sua não apenas a própria rebeldia, mas também a generosidade, a sensibilidade intuitiva, a esperança social de pródigo humanismo, e até mesmo a originalidade intelectual. Inconscientemente, negam ou recusam todas essas qualidades e as reatribuem ao messias. A imagem do messias se enriquece assim de dons e talentos que os seguidores, demasiado ansiosos ou submissos, não proclamam como deles. Observa-se freqüentemente esse tipo de transação no movimento psicanalítico, onde teóricos com autênticas intuições do comportamento humano não as desenvolveram pela incapacidade de desafiar a

autoridade de Freud. Em vez disso, às vezes apresentaram idéias fundamentalmente conflitantes com a teoria psicanalítica clássica como de algum modo "derivadas" de Freud. Em conseqüência de sua sensibilidade pessoal à motivação humana — às vezes incomparavelmente superior à mostrada pelo próprio Freud —, essas idéias passam a ser associadas à psicanálise e, por conseguinte, a aumentar ainda mais sua autoridade e *status* cultural. Foi o que ocorreu com alguns dos mais famosos escritores psicanalistas, incluindo Erich Fromm, Karen Horney, Erick Erikson e Heinz Kohut, considerados no movimento psicanalítico pensadores muitíssimo originais ou mesmo "dissidentes". Pois como sua rebelião teórica contra Freud se deu num grande esquema de submissão à autoridade dele, esses pensadores jamais conseguiram fazer a revolução intelectual que por si só poderia ter salvado a psicanálise de si mesma.[14]

Em conseqüência, preservou-se a reputação pessoal de Freud e protegeu-se o *status* de suas teorias. Não pode haver a menor dúvida de que toda sua obra está eivada, de uma forma meio aleatória, de intuições verdadeiras da natureza humana. Mas ele mostra repetidas vezes que não consegue organizar sistematicamente essas intuições. Decerto, com muita freqüência, suas teorias complexas e às vezes estranhas acabam por estrangular as intuições dispersas em todos os escritos. Em parte devido a essas esporádicas intuições, a pseudociência que Freud conseguiu construir é muitíssimo plausível. Mas apesar disso continua sendo uma pseudociência — talvez a mais complexa e bem-sucedida já vista pela história.

Se o movimento psicanalítico não fosse importante, ou tivesse causado pouco impacto, podia-se ignorar ou refutar logo a pseudociência de Freud. Mas a influência de seu criador na vida intelectual contemporânea foi tão grande que é difícil reexaminar o comportamento sexual humano — ou qualquer outra forma de comportamento humano — sem constatar que nossa percepção desse comportamento é distorcida pela psicanálise.

Por esse motivo, creio ser demasiado importante a tarefa de desenredar o comportamento sexual das teorias psicanalíticas com as quais tanto se embaraçou. Pois só quando se tiver feito isso será possível construir uma teoria da natureza humana verdadeiramente científica, sobre os alicerces assentados por Darwin em meados do século XIX.

A tarefa que me atribuí neste livro é mais modesta. Quero examinar em alguns detalhes, pela premissa de uma biografia crítica intelectual, por que Freud, que disse ter produzido uma teoria assim há quase um século, estava errado.

PROLOGO

Imagens, mitos e lendas

EM TODAS AS INÚMERAS VERSÕES da história inicial do movimento psicanalítico, repete-se uma imagem constante: a de Freud como um herói isolado, um messias solitário, lutando pela causa da verdade num mundo hostil. Vê-se uma versão clássica dessa imagem de Freud no texto de um discurso feito certa vez por Thomas Mann:

> Na verdade, sabemos que Sigmund Freud, esse espírito poderoso em cuja homenagem nos reunimos, fundador da psicanálise como método geral de pesquisa e técnica terapêutica, trilhou o íngreme caminho sozinho e independente, como médico e cientista natural, sem saber que o reforço e o estímulo estavam ao alcance de sua mão, na literatura. (...) Por esse esforço sem ajuda, desconhecedor de qualquer realização intuitiva anterior, ele teve de seguir metodicamente a linha de suas próprias pesquisas. (...) E pensamos nele como solitário — a atitude é inseparável de nossa mais antiga imagem do homem. Solitário no sentido da palavra usada por Nietzsche no ensaio arrebatador "Qual o sentido dos Ideais Ascéticos?" quando ele caracteriza Schopenhauer como "um genuíno filósofo, uma mente envenenada por si mesma, homem e bravo cavaleiro, de olhos severos, com a coragem de sua própria força, que sabe como ficar sozinho e não à espera de ordens e aceno de oficiais superiores". Sob essa máscara de homem e cavaleiro galante, um cavaleiro entre a Morte e o Diabo, tenho retratado para mim mesmo nosso psicólogo do inconsciente, desde a primeira vez que essa figura pairou em meu covil mental.[1]

A imagem pintada por Mann causa profunda impressão. Como representação do caráter da conquista intelectual de Freud, é, contudo, quase inteiramente falsa. Pois, como observaram alguns estudiosos recentes, esse mito do herói foi um daqueles que o próprio Freud criou, consciente, destruindo ou eliminando às vezes a prova que poderia conflitar com isso.[2]

Talvez se possa entender melhor a história erudita de Freud ao longo dos últimos cinqüenta anos considerando-se o grau de reverência ou ceticismo manifestados por vários autores por esse mito heróico.

Muito pouco ceticismo evidencia-se na primeira biografia importante — a obra em três volumes de Ernest Jones — sobre a vida de Freud. De fato, o prefácio do livro de Jones esclarece que foi escrito, ao menos em parte, para defender Freud de seus críticos e do uso que já faziam de suas ocasionais revelações pessoais. "Pessoas malévolas", ele escreveu em seu prefácio, "já estavam em ação distorcendo trechos isolados com o intuito de depreciar seu caráter..." E prossegue sugerindo que o único meio de refutar essas opiniões negativas era sondar com profundidade ainda maior os segredos biográficos que Freud às vezes tentara omitir, e oferecer "uma exposição ainda mais completa de sua vida interior e exterior".

O objeto professado da maciça biografia de Freud por Ernest Jones, assim, foi contrapor as inúmeras "histórias falsas" que circulavam sobre o mestre e gradativamente, em suas palavras, "se acumulavam numa lenda mentirosa".[3] O problema resultante do livro, como já observaram vários escritores, foi que Jones substituiu a lenda hostil por uma de outro tipo. Jones, como o próprio Freud antes, não hesitou em retocar a realidade sempre que esta parecia conflitar com o retrato que procurou criar. Alguns episódios na vida de Freud que podiam impugnar sua grandeza, e certos trechos de suas cartas que podiam ser mal interpretados, foram discretamente eliminados. Ao mesmo tempo, Jones limitou-se a endossar muitas das auto-avaliações de Freud e conduzir suas pesquisas da vida interior de Freud de acordo com elas. O próprio Freud observou certa vez que os "biógrafos se fixam em seu herói de uma forma muito particular", sugerindo que, devido ao envolvimento emocional com os temas, a obra era quase fadada a ser um exercício de idealização.[4] O fato de a obra de Jones corresponder a esse padrão não surpreende em absoluto. Pois ele acabou criando o tipo de biografia muito semelhante à que se esperaria que um discípulo escrevesse de seu mestre.

O que talvez seja muito mais surpreendente é uma obra que em quase todos os aspectos é um exercício religioso ter sido tão generalizadamente aclamada ao ser publicada, até mesmo por aqueles que não eram psicanalistas. Pois, em vez de logo submeter o livro de Jones ao ceticismo crítico que exigia, vários críticos culturais altamente respeitados o saudaram como uma obra-prima.

Pouco depois da publicação, Lionel Trilling e Steven Marcus embarcaram na tarefa de condensar a obra original num só volume. O ensaio escrito por Trilling como introdução para esse novo volume, vindo de mãos tão honradas como as suas, é um documento cultural admirável. Nesse ensaio, ele observa corretamente que Freud, "com franqueza e sem desculpas (...) esperava ser um gênio, tendo antes disso confessado a intenção de ser um herói". Mas em vez de examinar as origens da extraordinária ambição de Freud e procurar relacioná-las com sua suposta realização, Trilling

aceita sem ceticismo Freud em sua própria avaliação. O mito da grandeza solitária, criado pelo próprio Freud, e que Thomas Mann, Ernest Jones e inúmeros outros haviam fielmente perpetuado, era agora endossado por um acadêmico encarado por todos como um dos maiores críticos do século XX. "A história básica da psicanálise", escreve Trilling, "é a explicação de como ela evoluiu na mente de Freud, pois ele desenvolveu seus conceitos sozinho." Essa declaração de inocente confiança logo se intensifica quando Trilling continua e fala com admiração do "tom lendário" da vida de Freud, chegando mesmo a sugerir que ele, pelo seu exemplo pessoal, refutava a afirmação de W. B. Yeats de que "o homem tem de optar pela perfeição da vida ou da obra". Não apenas atribui perfeição implícita a Freud, mas reproduz uma explicação da atitude dele para com os fatos empíricos que aceita sua auto-avaliação do seu valor científico, mas que nenhuma semelhança tem com sua prática científica. "Ele chegou a suas descobertas", escreve Trilling, "por meio do pensamento, que prosseguiu humilde e corajosamente. A humildade do cientista, sua submissão aos fatos, é uma coisa de que o cientista muitas vezes se vangloria, mas os fatos aos quais o próprio Freud se submeteu foram não só difíceis como humanos..." Aplicada assim a um sistema de pensamento fundado num pouco-caso quase completo pelos fatos empíricos, a afirmação de Trilling é realmente digna de nota.[5]

Essa disposição de Lionel Trilling de curvar-se, acrítico, diante da estátua monumental que Freud erigiu para si mesmo poderia ser ignorada ou registrada como simples curiosidade, não fosse ela representativa de toda uma tendência cultural. O fato de repetidas vezes os intelectuais do século XX concederem a Freud uma preeminência quase sobrenatural talvez se deva apenas a nossa cultura intelectual resultar historicamente de uma ideologia em que a idéia de preeminência sobrenatural é fundamental.

Acho péssimo o hábito de adorar a Deus como um ser supremo, que por sua própria perfeição ordena obediência. Mas também é pelo rigor e crueldade com que foi inculcado por séculos a fio em nossa cultura, um daqueles hábitos que mais temos probabilidade de adquirir. Sempre que um meio secular conveniente, do qual se eliminou toda a parafernália de adoração óbvia, nos dá um falso senso de segurança, o velho hábito da adoração divina tende a retornar. Entre os que atingiram posições de imenso poder e influência pela força constante desse reflexo cultural podem-se incluir figuras como Marx, Lenin, Trotski — e na verdade Hitler e Stalin. Mas de uma forma destrutiva menos óbvia, Freud também foi beneficiário. Foi por conseguir atrair para si mesmo as projeções e idealizações tradicionalmente associadas à divindade que tornou a tarefa de compreendê-lo como um ser humano tão difícil.

Seria errado, contudo, sugerir que esse problema passou completamente ignorado e intocado pelos estudiosos de Freud nos últimos trinta anos. Pois embora a biografia de Ernest Jones exercesse uma influência imensa e às vezes ensandecida sobre o estudo da psicanálise nesse período, também se ouviram outras vozes mais inte-

ressantes e menos ortodoxas. Um dos primeiros estudiosos a abordar o problema foi Henri Ellenberg, em seu estudo da história da psiquiatria dinâmica, *The Discovery of the Unconscious* [A descoberta do inconsciente]. Ele observa que um dos problemas para a avaliação da contribuição de Freud à psiquiatria é que "a psicanálise se desenvolveu num clima de lenda, com o resultado de que uma avaliação objetiva só será possível quando se separarem os fatos históricos da lenda". A versão lendária de Freud, na opinião de Ellenberg, tem dois aspectos particulares. O primeiro é "o tema do herói solitário em luta contra uma hoste de inimigos, sofrendo o arremesso de 'pedras e flechas da revoltada adversidade', mas triunfando no fim". O segundo é "a dissimulação de grande parte do contexto científico e cultural em que se desenvolveu a psicanálise", levando a afirmações da "absoluta originalidade" de Freud. Ellenberg diz que o primeiro aspecto da lenda está no exagero não apenas do anti-semitismo que Freud enfrentou, mas também da hostilidade do mundo acadêmico e dos preconceitos vitorianos que supostamente dificultaram a psicanálise. Enquanto isso, o segundo aspecto da lenda levou a creditarem-se ao herói "as realizações de seus antecessores, associados, discípulos, adversários e contemporâneos". Mais especificamente, Ellenberg escreve que

> a lenda atual (...) atribui a Freud muito do que pertence, sobretudo, a Herbart, Fechner, Nietzsche, Meynert, Benedikt e Janet, e ignora a obra de exploradores anteriores do inconsciente, sonhos e patologia sexual. Grande parte do que se creditou a Freud era conhecimento difuso e uso comum, e seu papel foi cristalizar essas idéias e dar-lhes uma forma original.[6]

Desde a publicação do livro de Ellenberg, muitos outros estudiosos observaram a maneira como as lendas obstruíram a plena compreensão da obra de Freud. Paul Roazen abre seu volume *Freud and His Followers* [Freud e seus seguidores], publicado em 1975, com um capítulo sobre "A Lenda de Freud". Comenta que Freud "conhecia o poder da lenda", e observa que, se ele "se tornou uma lenda em vida, foi ele mesmo quem contribuiu para as histórias que se criavam à sua volta". Roazen propõe-se a transcender esse "enredo de lenda" e apresentar uma versão de Freud que o interprete ao mesmo tempo como humano e falível. Baseando sua obra em longas entrevistas com mais de setenta seguidores de Freud, oferece um retrato de rica textura dele e de seu movimento, focalizando as relações complexas e muitas vezes conflitantes entre os primeiros psicanalistas.[7]

Em 1979, outro estudioso, Frank Sulloway, fez uma tentativa de analisar os vários componentes da lenda e escavar as camadas da história intelectual que ela encobria. "Ao longo dos anos", ele escreve, "os devotos psicanalíticos cultivaram uma mitologia complexa e politicamente ativa sobre seu passado coletivo..." Observa que "a exaltação envolvendo a vida e as realizações de Freud começa, enfim, a dar sinais de

ruptura e diminuição gradual". Em sua opinião, chegou a hora em que "não apenas não se pode mais deixar de identificar e separar esses mitos do fato histórico, porém, e mais importante, pode-se agora compreendê-los em si mesmos como parte integrante e fascinante do processo histórico". Assim como faz a meticulosa anatomia da lenda de Freud, Sulloway examina-a, esclarecendo em detalhes o complexo contexto cultural e científico em que Freud criou o movimento psicanalítico. Demonstrando que, em quase todos os estágios de seu desenvolvimento, o movimento psicanalítico se dedicou à "ativa negação da história" ele mostra em minúcias que muitas das hipóteses cruciais formuladas por Freud se originam de teorias contemporâneas. Afirma que "muitas das concepções de Freud, se não a maioria, eram biológicas por *inspiração* assim como por implicação", e continua oferecendo uma extensa documentação dessa afirmação.[8]

Em parte devido à profundidade e extensão totais de sua pesquisa, tanto Roazen quanto Sulloway deram valiosas contribuições para o estudo da psicanálise. Contudo, essa contribuição nem sempre foi apreciada pelos guardiães da ortodoxia freudiana. Roazen e Sulloway foram atacados ou desprezados em tantas ocasiões que sua iconoclastia corre o risco de ser entendida como mais subversiva do que de fato é.[9] Em alguns redutos, chegaram até a apresentá-los como adversários de Freud e da psicanálise, embora seus livros deixem claro que não se trata disso.

A fim de pôr em perspectiva a contribuição deles para os estudos de Freud, talvez valha observar que, embora há muito tenhamos nos acostumado a associar a iconoclastia àqueles que rejeitam a ortodoxia e buscam a libertação, é provável que essa avaliação convencional só indique, também aqui, na medida em que permitimos que as ortodoxias de nossa cultura se tornem invisíveis. Muito antes da história de Moisés e o Bezerro de Ouro às fogueiras de Savonarola, ou dos buracos de bala deixados pelos puritanos do século XVII na estrutura e nas imagens de nossas igrejas mais antigas, a iconoclastia era parte da verdadeira essência da ortodoxia. A ordem de destruir ídolos não foi consagrada originalmente em nenhum manifesto revolucionário ou subversivo, mas nos Dez Mandamentos. Pertence não a alguma tradição da razão, mas à nossa longa herança de racionalismo religioso, cujo passado remonta às próprias origens do judaísmo. Nossa cultura intelectual moderna, na medida em que seus ideais nasceram entre humanistas como Erasmo, nutriram-se na Reforma e aperfeiçoaram-se no puritanismo, baseou-se numa profunda hostilidade para com todo o reino de mito, magia, ritual e o papel desempenhado pelos milagres e lendas na religião. Repudiou esse mito não para buscar a libertação, mas — pelo menos originalmente — porque os intelectuais e teólogos acreditavam que a verdade religiosa era racional e austera, e só se podia abraçá-la evitando os adornos carnais com que os outros a haviam decorado. Curiosamente, os teólogos protestantes modernos, de Schweitzer e Bultmann em diante, continuaram o programa de seus antecessores do século XVII, na tentativa de separar o ouro da crença religiosa da escória de lendas,

milagres e mitos que supostamente vieram a obscurecê-lo. O projeto de "demitização" com o qual se associa Bultmann equivale a um ataque à "lenda" de Jesus, feito não como parte de qualquer crítica radical ao cristianismo, mas de uma tentativa de resgatar o "verdadeiro" Jesus histórico, para poder-se fixar a reverência por ele na razão e fundamentá-la no fato. A essência do ataque protestante moderno às lendas nasceu, portanto, da reverência pela figura que as inspirou. Busca usar o ceticismo contra os céticos e apoiar a própria ortodoxia que parece não distinguir.

Pode-se, creio, entender melhor a contribuição que Roazen, Sulloway e outros estudiosos de mentes afins deram à nossa compreensão da psicanálise localizando-a num contexto cultural mais amplo. Pois embora Roazen fosse às vezes apelidado de *enfant terrible* da psicanálise, sua atitude para com Freud se subordina a uma reverência e respeito pela suposta realização intelectual do mestre que se chocam com essa reputação. A base lógica de seu próprio enfoque é complexa:

> Considerando-se que Freud merece ser um herói do nosso tempo, fomos privados de todas as possibilidades como modelo. Como ele mesmo lamentou certa vez, "graças à própria discrição e às inverdades de seus biógrafos, quase nada sabemos da intimidade dos grandes homens que nos servem de modelos..." Infelizmente, Jones nos presenteou uma versão tão racionalizada das lutas de Freud que vimos menos ainda suas profundezas. Mas a minimização do que Freud teve de superar só limita a estatura de suas realizações. E "mitizar" Freud como um homem em pleno controle de todas as suas emoções é nos privar da oportunidade de nos identificar com ele como um combatente inovador. (...) O Freud da história, com seus grandes erros e suas excelentes vitórias intelectuais, é uma figura muito mais interessante que o Freud da lenda. Vê-lo menor, e em tamanho mais natural que o do corajoso gênio que foi, em nada contribui para a sua memória.[10]

A análise de Roazen da própria atitude é curiosa. O problema da lenda de Freud não é que ela o deprecia, mas o retrata como um gigante altaneiro entre os intelectuais do século XX. É Roazen quem, em alguns aspectos, apresenta o fundador da psicanálise como menor e em tamanho mais natural. Como ele mesmo deixa claro, contudo, o motivo pelo qual o faz não é retratá-lo como um ser humano comum. Mas o de prestar-lhe homenagem como um gênio corajoso que, no mínimo por implicação, venceu suas próprias limitações, revelando com isso uma estatura heróica, até mesmo super-humana.

O impulso sob enfoque de Roazen é portanto, reconhecidamente, o do humanista racional que encara com desconfiança a tendência a venerar, mas ao mesmo tempo é incapaz de superar a própria necessidade de reverenciar Freud como herói. Adotando uma atitude de estudada irreverência por partes da lenda de Freud, e retratando o herói como mortal e equivocado pelo menos em alguns aspectos, ele consegue evitar a aparência de hagiografia, mas mantendo também a visão tradicional de Freud como herói e gênio. Por isso, o leitor atento de Roazen acha difícil

evitar a impressão de que muitas críticas ali contidas não passam, na realidade, de formas de penitência que a consciência racional do autor infligiu a si mesma para expiar a submissão irracional ao mito de Freud por baixo de sua opinião. Crítica e desrespeito exteriores pelo Freud da tradição e lenda tornam-se o preço pago pela genuflexão interior. Não separa com cuidado a lenda de Freud nem a analisa tanto quanto a readapta, de modo a atrair uma geração — em dúvida e desnorteada pelos excessos de adoração a Freud no passado — a continuar escravizada à imagem de grandeza super-humana tão essencial a essa adoração.

O retrato feito por Frank Sulloway do fundador da psicanálise em *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* [Freud, o biólogo da mente: além da lenda psicanalítica] é, em alguns aspectos, ainda mais sofisticado que o de Roazen. Como sugere o subtítulo de seu livro, ele se dedica a uma análise da lenda de Freud, e a avaliação que faz dela é um dos mais valiosos aspectos da obra. Igualmente valiosa é a pesquisa imensamente detalhada do contexto científico em que Freud desenvolveu suas idéias e das teorias biológicas e sexológicas que as moldaram. Mas, como Roazen, a tentativa de Sulloway de resgatar o Freud histórico das distorções da lenda mostra uma curiosa e significativa semelhança com a feita por alguns teólogos do século XX no problema do Jesus histórico. Quando Albert Schweitzer publicou, em 1906, *The Quest of the Historical Jesus*, um de seus principais objetivos era opor-se ao poderoso mito de que os ensinamentos de Jesus eram totalmente originais e destituídos de sinais das crenças de seus contemporâneos e antecessores. Contra essa opinião ortodoxa, ele argumentava que a maneira como Jesus expressava seus ensinamentos era moldada e determinada em quase todos os pontos pelo apocalipse judaico e pela expectativa simples e realista de um messias predominante entre seus contemporâneos. Num aspecto, o argumento de Schweitzer era de evidente heterodoxia, pois diz que Jesus sucumbiu às fantasias e falácias vigentes na Palestina do século I. Contudo, tão logo apresentou essa proposta perturbadora, ele reafirma sua crença no "gênio" religioso do fundador do cristianismo, argumentando que a mensagem ética contida nas doutrinas de Jesus acabam transcendendo a forma escatológica. É possível que Jesus estivesse enganado em muitas de suas crenças fundamentais, mas ainda assim continuou sendo, na opinião de Schweitzer, um salvador com inspiração divina.

O retrato de Freud por Sulloway é tão heterodoxo, em alguns aspectos, quanto o de Jesus por Schweitzer. Mas também acaba sendo igualmente reverente. Também ele apresenta Freud como um pensador com surpreendente falta de originalidade e profundamente influenciado pelas teorias errôneas, e às vezes excêntricas, de seus contemporâneos e antecessores. Mas ao mesmo tempo tenta recuperar a imagem de Freud como um pensador genial, argumentando que a dívida fundamental do fundador da psicanálise era com Darwin, além de apresentá-lo como o precursor dos sociobiólogos modernos, cujas teorias Sulloway parece não aceitar. Seu livro, como

o de Roazen, é uma curiosa mistura de historicismo cético e religiosidade irracional. Mais uma vez ficamos com a impressão de que um estudioso multiplicou, inconsciente, as partes incrédulas e agnósticas de sua obra para compensar o profundo impulso de submeter-se à autoridade de Freud. Por fim, Sulloway, como Schweitzer, parece incapaz de resistir à submissão ao poder da lenda que com tanta lucidez e produtividade questiona. No último parágrafo do livro, sugere que o Freud da lenda sobreviverá apesar de toda a objetividade acadêmica: "Afinal, Freud foi realmente um herói. Os mitos são apenas suas dívidas históricas e continuarão vivos, protegendo esse brilhante legado à humanidade, enquanto esse legado continuar sendo uma poderosa parte da consciência humana."[11]

Nos últimos anos, Sulloway começou a desviar-se dessa postura, e a opinião que hoje tem de Freud é muito mais crítica. Um dos fatores que talvez tenham ajudado a provocar essa mudança de opinião é a influência de dois críticos que não sentiram a necessidade de envolver seu ceticismo nos farrapos de religiosidade residual — Frank Cioffi e Frederick Crews. Em 1970, Frank Cioffi publicou um ensaio penetrante, argumentando com muito vigor e *brio* que a psicanálise era na verdade uma pseudociência. Em trabalhos posteriores, Cioffi desenvolveu ainda mais esses argumentos, e revelou-se um dos mais severos dos muitos críticos acadêmicos de Freud. Na década de 80, o crítico literário e ex-devoto da psicanálise Frederick Crews consolidou sua rejeição a Freud numa série de ensaios surpreendentes, que atraíram ampla atenção, sobretudo nos Estados Unidos. Em "O Meio de Conhecimento de Freud", publicado em 1984, Crews analisa atentamente a "areia movediça epistemológica" que é a psicanálise, segundo ele, e antevê especulativamente um futuro em que nossos sucessores intelectuais "conseguirão entender com mais plenitude como, na atmosfera caótica de nosso século, viemos a nos inebriar com a ilusão extraordinária e conseqüencial do pensamento freudiano". Alguns dos argumentos formulados por Crews e Cioffi reaparecem em outra afiada e interessante crítica, *The Psychoanalytic Movement* (1985), de Ernest Gellner.[12]

Contudo, em alguns aspectos, talvez as mais importantes críticas a Freud produzidas na última parte do século sejam as lançadas pelas feministas, ou que passaram a ser associadas à causa feminista. O ataque de Simone de Beauvoir à "difamação" psicanalítica das mulheres, em *O segundo sexo* (1949), ajudou a inspirar muitas críticas posteriores, entre elas o ensaio de Betty Friedan sobre "O Solipsismo Sexual de Sigmund Freud", em *The Feminine Mystique* (1963), a análise do caráter reacionário da psicanálise de Kate Millet, em *Sexual Politics* (1970), e a irreverência sarcástica de Germaine Greer para com Freud e a psicanálise em *The Female Eunuch* (1970). Em seu estudo, *Freud and His Critics,* Paul Robinson sugere, pesaroso, que o ataque feminista a Freud e à psicanálise como uma das principais origens da misoginia moderna "deu uma base firme de sentimento e opinião — uma espécie de subestrutura ideológica — sobre a qual se formulariam críticas mais abrangentes da década passada". Muitos observa-

dores concordariam com essa avaliação da importância das críticas feministas, mas veriam seu surgimento como um motivo mais de celebração que pesar.

Duas contribuições, em particular, para o estudo da psicanálise, embora não de feminismo explícito, foram às vezes endossadas por feministas e tiveram um significado muito mais que passageiro. Os dois livros foram publicados em 1984, nos Estados Unidos: *The Freudian Fallacy* [A falácia freudiana], de E. M. Thornton, e *The Assault on Truth* [O ataque à razão].[13] O livro de Elizabeth Thornton, publicado primeiro na Grã-Bretanha em 1983, sob o título *Freud and Cocaine* [Freud e cocaína] é uma das mais curiosas e interessantes contribuições para os estudos de Freud. A tese essencial é que Freud era não só um consumidor ocasional de cocaína, coisa já bastante conhecida, mas que se tornou dependente da droga, e suas teorias na verdade foram modeladas pelo seu vício. Esse argumento, contudo, embora seja o elemento mais sensacionalista do livro de Thornton, não é o mais importante. Muito mais significativo é o tratamento cético do relacionamento de Freud com Charcot e de todo o conceito de histeria. O objeto de controvérsia básico aí é que a maioria das doenças que Freud diagnosticou como histeria na verdade vinham de males orgânicos que escaparam à identificação do próprio Freud e da medicina do século XIX como um todo. Esse argumento é levado ao extremo, com Thornton sucumbindo a uma espécie de fundamentalismo antipsicológico, em que busca causas orgânicas para tudo, alegando, por exemplo, que a agorafobia é causada invariavelmente por distúrbios no ouvido interno, onde fica o labirinto, que altera o senso de equilíbrio. Tal excesso tende a desacreditar os aspectos mais moderados e sensatos do livro. Contudo, permanece o fato de que muitas de suas afirmações são originais e convincentes, e que em sua crítica detalhada do contexto médico em que trabalhavam Freud e Charcot há uma pródiga safra de intuições cujos estudiosos em particular e nossa cultura intelectual em geral lamentavelmente demoraram muito para colher.[14]

A hostilidade para com Freud e a psicanálise marcante no livro de Thornton também é uma característica do livro de Jeffrey Masson, *The Assault on Truth*. Embora Thornton escrevesse sua refutação da perspectiva de uma estranha ao mundo da psicanálise, Masson escreveu sua crítica após uma breve mas extraordinária carreira no próprio centro do movimento. Tendo ingressado na psicanálise depois de uma bem-sucedida carreira de estudioso de sânscrito, Masson impressionou tanto alguns dos freudianos mais influentes, como Kurt Eissler e Anna Freud, que foi elevado no espaço de alguns anos, tornando-se diretor do Arquivo de Sigmund Freud. Contudo, logo se sentiu pouco à vontade com sua função, sobretudo quando o acesso a algumas das cartas inéditas de Freud eliminou decididamente sua primeira hipótese, de que a histeria era causada por abuso sexual na infância. Foi essa posição que ele delineou em *The Assault on Truth*, sugerindo que Freud não pôde enfrentar a realidade do abuso sexual infantil, e assim eliminou por medo uma hipótese científica válida.

Depois de *The Assault on Truth*, Masson publicou vários outros livros, inclusive

Against Therapy [Contra a terapia] e *Final Analysis* [Análise final], sendo o último uma versão de sua própria experiência psicanalítica. Há nesses livros, creio, muitas intuições importantes sobre as limitações do movimento fundado por Freud. *The Assault on Truth* oferece algumas contribuições interessantes para a história da psicanálise. Mas o argumento central do livro de Masson não conseguiu convencer não apenas o *establishment* psicanalítico, mas também a maioria dos críticos de Freud. Os motivos disso serão examinados no devido tempo. De maior relevância aqui é a curiosa ambivalência de Masson. Pois embora seu livro seja um ataque à integridade de Freud, e o acuse de falta de coragem moral e intelectual, a atitude do autor para com Freud permanece profundamente dividida, rejeitando de forma inequívoca a imagem dele adorada na igreja psicanalítica — igreja cujas corrupções terrenas Masson documenta em *Final Analysis*. Mas, ao mesmo tempo, cria uma imagem alternativa do fundador da psicanálise ainda mais elevada em alguns aspectos. Pois nos apresenta a uma espécie de Freud antes da queda, que até 1896, pelo menos, continuou sendo um gênio terapêutico cujas descobertas poderiam realmente ter abalado o mundo, se ele não tivesse decidido suprimi-las. É possível que Freud estivesse errado no fim, mas segundo Masson estava profunda e singularmente certo no início. A possibilidade de estar igualmente errado tanto antes de 1896 quanto depois, Masson, sem sombra de dúvida, não previu.

Portanto, seu livro mais polêmico explica mais uma vez a dificuldade que muitos críticos têm de superar sua reverência pelas idéias que procuram analisar. Outro exemplo admirável de ambivalência é oferecido pela crítica filosófica das idéias de Freud, *The Foundations of Psychoanalysis*, de Adolf Grünbaum.[15] Ao ser publicado, em 1984, esse livro foi amplamente visto como um marco em todo o debate sobre os méritos da psicanálise, e saudado por muitos críticos de Freud como uma obra-prima. Mas Grünbaum, embora crítico profundo de alguns aspectos do pensamento freudiano, empenha-se com considerável esforço na defesa do homem contra alguns de seus críticos filosóficos. De fato, nega a acusação de que Freud tenha criado uma pseudociência. Em vista disso, talvez não surpreenda que encontrasse em Frank Cioffi seu crítico pessoal mais afiado, cujas opiniões sobre a natureza pseudocientífica da psicanálise já foram comentadas. Cioffi ataca o retrato de Grünbaum de Freud como um filósofo arguto, "bom acolhedor de refutações" e "sensível às descobertas adversas". Ofendeu-se em particular com a crença de Grünbaum em que "Freud 'enfrentava' 'cuidadosa', 'brilhante', 'honesta', 'inquebrantável' e 'decididamente' (mas sem sucesso no fim) o problema da sugestão". Embora não se possa resumir aqui todo o argumento de Cioffi, sua conclusão merece ser citada, tanto pela simples força teórica quanto pela caracterização do pensamento de Freud que oferece.

> O Cidadão Kane, no filme de Orson Welles, reagia à refutação de um modo que todos concordaríamos não ser exemplar. Na véspera das eleições em que concorre

> para governador, prepara duas manchetes. "Kane Eleito" e "Fraude nas Urnas". Grünbaum acha difamatório sugerir que Freud agia tipicamente dessa maneira; acho pusilânime negar que o fazia. Na tentativa de demonstrar sua afirmação de que Freud era "claramente motivado pelas provas" e "alerta à necessidade de salvaguardar-se da possibilidade de falsificação de suas reconstruções e interpretações", e que lidou "brilhante" e "resolutamente" com o problema da contaminação, Grünbaum só exemplificou o quanto eram proféticas as palavras de Wittgenstein, de quase meio século atrás: "Muito tempo se passará até perdermos nossa subserviência."[16]

Assim como a contribuição de Grünbaum ao debate trouxe à tona essa réplica feroz, de um dos mais consistentes críticos de Freud, a versão tendenciosa de Masson dos fatos que levaram Freud a abandonar sua teoria da sedução ajudou a fixar a atenção acadêmica em um dos muitos mistérios não solucionados na biografia intelectual de Freud. Aqui, mais uma vez, Frank Cioffi desempenhou um importante papel, e seu ceticismo acadêmico foi desenvolvido num trabalho fascinante e revelador de Morton Schatzman e Han Israëls. Nesse meio tempo, publicaram-se outros estudos em que se desenvolveu o ceticismo em relação às idéias de Freud numa frente muito mais ampla. Uma admirável figura a esse respeito é Malcolm Macmillan, cujo *Freud Evaluated* é um recurso indispensável, contendo talvez a mais concisa interpretação detalhada de Freud já publicada. Nos Estados Unidos, em 1993, publicou-se a valiosa contribuição de Allen Esterson ao debate, recebida com entusiasmo por Frederick Crews numa importante resenha publicada na *New York Review of Books.* Ainda mais recentemente, Robert Wilcocks ofereceu várias intuições críticas, perspicazes e originais, em seu livro *Maelzel's Chess Player: Sigmund Freud and the Rhetoric of Deceit.*[17]

Em vista do grande volume de críticas incisivas publicadas nas últimas duas décadas, bem poderia parecer que a acusação contra Freud foi provada além de qualquer dúvida, e que não lhe restaria mais nenhum defensor digno de crédito ou academicamente respeitável. Mas isso está longe de ser verdade. Um dos motivos por que os críticos de Freud malograram em convencer seus defensores é que tenderam às vezes a ignorar tanto a complexidade da psicanálise quanto a maneira como as suposições psicanalíticas se entrelaçam com toda nossa cultura histórica. Talvez o mais influente de todos os críticos da psicanálise nos últimos anos tenha sido Frederick Crews. Seus ensaios são ao mesmo tempo realistas e perspicazes, e quase todas as críticas às teorias de Freud, creio, inteiramente justificadas. Mas Crews às vezes parece dar a entender inequivocamente que se poderia extirpar a psicanálise de nossa cultura sem danos residuais. A suposição parece ser a de que tal operação restauraria um *status* de saúde intelectual subjacente da qual, não fosse por Freud, Marx e os pós-modernistas (e os resíduos de religião e romantismo), jamais se teria duvidado. Esse tipo de racionalismo otimista, que parece intimamente associado a uma fé nada tradicional no

que se denominou "o modelo heróico de ciência", é sem dúvida estimulante. Mas de modo algum partilhável por todos os observadores.[18]

Uma das dificuldades da opinião psicanalítica de Crew é que, embora ele seja eloqüente e convincente ao apresentar os motivos por que a psicanálise deveria ter sido um malogro intelectual, é menos persuasivo quando se trata de explicar por que ela fez um sucesso tão extraordinário. O mesmo problema às vezes se manifesta de forma mais aguda nos textos de alguns outros críticos da psicanálise. Walter Kendrick formulou-o muito bem numa resenha de Masson, Thorton e outros publicados em 1984:

> Desconfio da nostalgia da inocência de antes da queda infundida nessas campanhas simplórias. Também tenho muito cuidado com sua ignorância da história. Masson, Miller e Thorton chegam à psicanálise de diferentes ângulos e fazem seu trabalho de demolição de maneiras diferentes, mas, junto com o desejo frenético de pulverizar Freud, partilham a crença ingênua de que podem varrer o século XX ao fazer isso. Nenhum deles, também, tenta explicar por que um perfeito castelo de cartas como a psicanálise, pronto a desmoronar ao impacto de uma pluma, foi comprado no atacado por toda uma cultura que ainda reside nele.

Kendrick prossegue observando como muitos psicanalistas contemporâneos tentaram imunizar-se contra a crítica distanciando-se de Freud. "Em geral", escreve, "os membros de um *establishment* desejam identificar pelo menos um parentesco com seu fundador, mas quando acusados de fidelidade, os psiquiatras retrucam com altivas afirmações de infidelidade."[19] A observação de Kendrick é penetrante, mas deve-se salientar que a resposta do movimento psicanalítico a seus críticos não é tão rara como ele sugere. Pois se assemelha muito à resposta dos protestantes modernos aos ataques feitos ao cristianismo por secularistas e cientistas ao longo dos dois últimos séculos. Como os teólogos contemporâneos, muitos psicanalistas internalizaram o ceticismo de seus adversários e começaram a questionar ou mesmo rejeitar elementos do credo freudiano com quase tanta energia quanto seus antagonistas.[20] Do mesmo modo que os teólogos protestantes liberais repudiaram, aflitos, a compreensão literal e original das doutrinas cristãs, um número cada vez maior de psicanalistas tem rejeitado qualquer interpretação literal das doutrinas psicanalíticas propostas por Freud. Exemplo característico dessa reação é oferecido por uma "analista freudiana independente", citada num recente artigo de jornal sobre controvérsias psicanalíticas. Ao lhe perguntar se acreditava que todos os filhos pequenos queriam dormir com a mãe e matar o pai, ela interpretou Freud, dizendo: "Todos passamos pela experiência de ser excluídos de um casal, sobretudo do relacionamento conjugal e íntimo de nossos pais." No mesmo artigo, a psicanalista feminista Juliet Mitchell foi citada como chamando o complexo de Édipo de "uma verdade psíquica, não uma verdade literária".[21]

O desenvolvimento de uma teologia da psicanálise, nova, cética, e às vezes ni-

tidamente agnóstica, foi a resposta dos devotos de Freud aos argumentos de seus críticos. Talvez ainda mais eficaz, contudo, têm sido a vitalidade e adaptabilidade contínuas da lenda do próprio Freud que fundamenta a criação original do movimento psicanalítico. Assim como Ernest Jones reagiu a alguns dos primeiros críticos da psicanálise produzindo uma versão mais elaborada e sofisticada dessa lenda em sua biografia autorizada, mais recentemente o prestigiado crítico cultural Peter Gay realizou uma tarefa semelhante para um movimento que poderia com justa causa encarar-se como intelectualmente sitiado. Em 1988, ele publicou uma nova e importante biografia, *Freud: A Life for Our Time*, que foi anunciada como "um dos mais importantes livros já escritos sobre Freud".[22]

A biografia de Gay vale-se do volume de material novo, posto à disposição nos anos posteriores ao livro de Jones. É apresentado em grande parte como um exercício objetivo de estudo histórico. No decorrer da narrativa, Gay mostra-se empenhado em admitir intuições negativas sobre a psicanálise e em investigar os erros e apreensões errôneas de Freud. Mas não escreve apenas como historiador cultural, e sim como psicanalista plenamente autorizado, logo se tornando evidente que seu agnosticismo superficial se apóia em uma sólida base de reverência. Embora se acrescentem ou subtraiam alguns detalhes, permite-se que os contornos essenciais da lenda de Freud permaneçam na verdade intatos. Ao mesmo tempo, num ensaio bibliográfico que é uma pequena obra-prima de advocacia pró-freudiana, Gay rejeita ou difama sutilmente quase todos os escritores que fizeram as objeções mais enérgicas à psicanálise.

O trabalho de Gay, apresentado pelos editores como uma biografia desapaixonada e erudita, é produzir uma versão sofisticada e atualizada da biografia oficial de Jones, cujo apelo aos devotos da psicanálise é que essa versão parece fazer soar um toque de trombeta de fé e certeza em meio às dúvidas, e consegue admitir a existência de muitas objeções à psicanálise sem sacrificar a aliança com seu fundador nem abandonar sua imagem de gênio e herói científico.

Talvez se possa julgar a resistência da lenda de Freud pelo fato de que, assim como o exercício de religiosidade anterior de Jones recebeu generalizada aclamação quando publicado, a biografia de Gay, de 1988, também recebeu. Houve sem dúvida algumas vozes divergentes, entre elas a do estudioso dissidente Peter Swales.[23] Contudo, muitas das críticas ao livro de Gay esbanjaram elogios. Isso ocorreu sobretudo na Grã-Bretanha, onde muitos críticos famosos saudaram o livro como uma vitória, aparentemente ignorando que fora escrito por um psicanalista, e que era nitidamente muito mais obra de um discípulo que de um observador objetivo da psicanálise.

A recepção concedida à renovação da lenda freudiana por Gay reforça a opinião de Frederick Crews de que, como cultura, "continuamos em grande parte desconhecedores do fundador da psicanálise, cujos passos de raciocínio em contraposição à sua retórica brilhante, mas indigna de confiança, só foram percebidos por

um punhado de estudiosos".[24] Essa opinião é corroborada pelo contínuo surgimento de novas avaliações positivas, respeitosas e mesmo reverentes da eminência de Freud na cultura do século XX.[25] Entre os estudiosos mais jovens, não há a menor dúvida de que a imensa influência exercida pelo psicanalista francês Jacques Lacan ajudou a fortalecer o respeito pelas idéias de Freud. Mas seria errado subestimar o contínuo apelo pessoal do próprio Freud. Resenhando a correspondência de Freud e Jones num jornal britânico dominical em 1993, a romancista Candia McWilliam faz sua própria avaliação do fundador da psicanálise:

> A monumentalidade e autoridade do pensamento de Freud caracteriza seu lado da correspondência. (...) Se lhe falta o temor humano da verdade, também é desprovido de farisaísmo. Essas carências o tornam assustador mas misericordioso; dão-lhe a percepção e o poder analítico frios que foram sua genialidade. Seu estilo tem uma penetração e estrutura lógicas que eliminam a confusão e expandem a mente interpretativa, aumentando-lhe a capacidade. (...)
>
> Essa correspondência magistral movimenta-se claramente por águas profundas, removendo da mente do leitor mais cético os espetáculos de trivialidade e aviltamento que se criaram no estudo da psicanálise.[26]

Ao expressar, nesse estágio final do século XX, um respeito assim tão elevado por Freud e pelo movimento que ele fundou, não há a menor dúvida de que Candia McWilliam fala em nome de muitos. Mas a ressonância de suas palavras já nos devia ser conhecida, assim como o retrato de Freud que ela desenhou. Ambos pertencem reconhecidamente ao mito do herói propagado por Thomas Mann muito antes neste século, e cujas origens remontam a um passado anterior ao próprio Freud. Nesse mito, a personalidade de Freud continua sendo ao mesmo tempo imensa e inescrutável, e a sua figura, "assustadora mas misericordiosa", permanece revestida de projeções antes ligadas à idéia de Deus.

A continuada distância da personalidade de Freud de nossa compreensão intelectual é significativa. Pois talvez a prova mais clara de que ele não nos compreendeu seja o fato de que não o compreendemos. Em todo o complexo corpo da psicanálise, ele não nos deixou nenhum meio teórico pelo qual pudéssemos elucidar suas motivações mais profundas, ou analisar seu desenvolvimento e evidente senso de missão. Em conseqüência disso, o próprio Freud continua sendo um enigma — um psicólogo além do alcance da psicologia, o criador de um movimento que circundou o globo terrestre mas não formulou nenhuma teoria capaz de sequer começar a explicar seu próprio sucesso.[27]

Tanto o enigma de Freud quanto o mistério do movimento por ele fundado continuam a ser protegidos por sua lenda, que ainda domina nossa cultura intelectual. Como as biografias escritas por Jones e Gay continuam sendo baluartes dessa len-

da, o desafio que se apresenta a qualquer candidato a crítico da psicanálise é dar uma versão alternativa da vida e do desenvolvimento intelectual de Freud. Embora com certeza eu não tenha tentado escrever outra biografia de corpo inteiro de Freud, o que busquei fazer nas páginas que se seguem foi oferecer uma alternativa crítica e verdadeiramente cética para alguns mitos biográficos que o próprio Freud criou, Jones e Gay perpetuaram e Roazen e Sulloway questionaram — de maneira interessante, produtiva, mas em geral demasiado simpática.

I

A CRIAÇÃO DE UMA PSEUDOCIÊNCIA

UM

Do pelico à cocaína

UM DOS MAIS impressionantes aspectos da mitologia criada em torno de Freud no século XX é que, em quase todos os casos, a origem do próprio mito não foi outra senão ele próprio. Pois por trás de sua lenda está a realidade de um homem que parece ter sido compulsivamente impelido a convencer os demais a considerá-lo um herói de proporções quase sobrenaturais. A escala imensa das ambições de Freud é de reconhecimento generalizado, e já citei a observação de Lionel Trilling, de que ele "francamente e sem desculpas (...) esperava ser um gênio".[1] Embora o caso de amor de Freud com a fama, sobretudo a própria, fosse evidentemente um dos elementos mais importantes de sua composição psicológica, seus biógrafos relutaram em examinar esse assunto em qualquer profundidade. Há um incidente particular na vida de Freud que todos seus biógrafos, a partir de Ernest Jones, relataram, mas cuja importância parece muito maior do que qualquer um deles ousou aventurar-se a sugerir.

Em abril de 1885, Freud entrou num curioso programa de destruição. Juntou as anotações científicas que fizera ao longo dos últimos quatorze anos às suas cartas, excertos científicos e manuscritos de seus trabalhos, e destruiu-os. Os motivos por que fez isso poderiam ter permanecido cobertos de eterna obscuridade, não os tivesse ele mesmo explicado à sua noiva. Aquele, escreveu-lhe, era um ato de que muitas "pessoas ainda por nascer e desafortunadas" se ressentirão.

> Como você não imagina de quem estou falando, vou dizer-lhe; de meus biógrafos (...) eu ia amadurecer e morrer sem deixar de me preocupar com quem ficariam aqueles papéis velhos. (...) Quanto aos biógrafos, que se preocupem. Não é nosso desejo facilitar demais as coisas para eles. Cada um estará certo em sua opinião sobre "O Desenvolvimento do Herói", e já aguardo o futuro para vê-los perdidos.[2]

Ao relatar o ato de destruição de Freud, nenhum de seus principais biógrafos salientou a estranha inépcia disso. É possível que o que se pretendia fosse um ato de ocultação que tenha conseguido esconder alguns episódios da biografia exterior de Freud. Mas o ato revela muito sobre sua biografia interior. Ainda mais admirável é a impressionante ousadia com que ele admite o interesse que sua vida terá para as gerações futuras, e que acabará sendo tema não de apenas um, mas de vários biógrafos. Se tivesse usado o plural majestático para expressar tal convicção quinze anos depois, quando já havia formulado os princípios fundamentais de sua psicanálise, talvez parecesse estranho, mas não inteiramente irracional. Em 1885, porém, ele nem sequer vislumbrara qualquer das teorias que um dia o tornariam famoso. Se tivesse morrido no dia seguinte a esse ato de destruição, parece certo que logo afundaria na invisibilidade e as águas da obscuridade o cobririam para sempre.

É isso, e não o ato em si, que é tão admirável na tentativa de Freud de frustrar os futuros historiadores. Seus sentimentos de certeza da fama definitiva parecem ter sido completamente independentes de suas realizações concretas. Para termos alguma chance de entender a biografia interior de Freud, é preciso examinar o que está por trás desse apetite pela fama, e perguntar até que ponto essa necessidade compulsiva pode ter originado suas teorias psicológicas, em vez de as teorias terem gerado a fama pela profundidade e acuidade intelectual próprias, como em geral se supõe.

Muitos dos biógrafos já observaram a profunda influência exercida sobre Freud pelas esperanças extremadas dos pais a seu respeito. Ao nascer, em 1856, na pequena cidade austro-húngara de Freiberg, ele parece ter sido cercado de expectativas de futura grandeza. Nasceu empelicado* e a mãe logo tomou isso como um presságio de sua fama e felicidade futuras. Uma velha que ela encontrou por acaso numa loja confirmou essa sensação, dizendo-lhe que trouxera ao mundo uma criança que se tornaria um grande homem. Parece não haver dúvida de que a mãe transmitiu ao filho a crença ansiosa e supersticiosa que tinha em sua futura grandeza. Chamava-o de "*mein goldener* Sigi" e, como primogênito, ele continuaria sendo seu predileto até o fim da vida.

Em 1860, a família mudou-se para Viena, e foi ali que ele recebeu sua educação. O pai de Freud, como a mãe, tendia a tratá-lo como especial. Ensinou-lhe a ler e escrever antes de enviá-lo para uma escola particular. Dava prioridade à sua educação, a ponto de toda a família tornar-se cada vez mais subserviente à necessidade de estudar do pequeno Sigmund. Em parte como resultado dessas atenções, ele conquistava já aos noves anos um lugar no *Gymnasium*, e foi o primeiro de sua sala nos seis últimos anos dos oito que passou na escola.

Segundo algumas versões, Jakob Freud não era tão severo e rígido como alguns

*Diz-se da criança que nasce com a cabeça envolta no pelico, invólucro do feto no ventre materno. (*N. da T.*)

pais judeus. Mas esperava que os filhos respeitassem os pais e parecia não tolerar rebeldia. Um dia, o pequeno Moritz Rosenthal, mais tarde famoso pianista, discutia com o pai na rua, quando encontraram Jakob Freud. Ele repreendeu o garoto, dizendo: "O quê? Você está contradizendo seu pai? O dedão do pé do meu Sigmund tem mais inteligência que minha cabeça, mas ele jamais ousaria me contradizer!"[3] O comentário resume o dilema do fundador da psicanálise. Embora, por um lado, Jakob Freud concedesse ao filho um *status* bastante extraordinário, em troca de suas conquistas intelectuais, só conferia essa distinção com a condição de que o jovem Sigmund optasse pelo caminho da submissão. Na vida adulta, Freud iria lutar repetidas vezes contra os termos de seu "contrato" paterno e buscar incessantemente atribuir-se o papel do rebelde. Mas parece que seu temor à rejeição era tal que ele tratou de esconder essa submissão básica sob a superfície de sua ciência, visivelmente rebelde.

O próprio Freud não tinha dúvida alguma de que sua própria personalidade fora formada, ao menos até certo ponto, pela atitude dos pais para com ele. Em um de seus comentários mais citados, escreveu que "um homem que foi o preferido indiscutível de sua mãe conserva por toda a vida o sentimento de ser um conquistador, essa confiança no sucesso que muitas vezes induz ao verdadeiro sucesso".[4] Na superfície, o comentário parece perceptivo. Mas, como muitas das intuições psicológicas de Freud, sua clareza quase aforística desvia a atenção das complexidades que deixa inexploradas. Vinda de um psicólogo que lavrou um tento ao desmascarar a tendência dos filhos a idealizar os pais, a observação é de uma ingenuidade surpreendente. O que deixa de levar em conta a natureza de dois gumes da adulação materna reconhecida por Freud em sua própria mãe. É sem dúvida verdade que o senso de um filho de que foi "escolhido" pelos pais pode levar à sensação de ser um dos "eleitos", e que essa confiança interna talvez seja uma das condições prévias do sucesso externo. Mas também é verdade que os filhos tendem a sentir a adulação dos pais não como uma dádiva incondicional, porém como uma coisa muito mais complexa. Pois por trás dessa adulação há um vínculo de tabus culturais que refreia a afeição dos pais e controla sua relação emocional com os filhos de um modo que permanece quase invisível para os próprios pais.

Uma intuição desse vínculo de tabus é proporcionada por um dos mais interessantes seguidores de Freud, o psicanalista Donald Winnicott. Em uma de suas obras, ele discute as dificuldades encontradas por algumas mães para alimentar os filhos. "É relevante aqui", escreve, "descrever um problema comum... como o vejo":

> Quer dizer, como o vejo *hoje*, pois lutei em todas as fases por que passam todos os médicos, em suas tentativas angustiantes de lidar com os problemas de alimentação que acompanham as regras físicas, alternando quantidades, intervalos, proporções de gordura, proteína, carboidrato, e mudando de uma marca de leite para outra... Levei anos para compreender que se pode curar um problema de alimen-

> tação aconselhando-se à mãe ajustar-se absolutamente à criança por alguns dias. Tive de descobrir que esse ajuste às necessidades do filho dá tanto prazer à mãe que ela não pode fazê-lo sem apoio moral. Quando aconselho isso, tenho de pedir à minha assistente social que a visite diariamente, do contrário ela desanimará sob as críticas e se sentirá com responsabilidades demais. Ao obedecer a uma regra, pode culpar os outros quando as coisas saírem erradas, mas receia fazê-lo ao mesmo tempo em que o quer profundamente.[5]

Essa observação psicanalítica peculiar transmite um significado maior. Deve-se observar que Winnicott não está discutindo aqui a amamentação e a culpa que pode causar às mães o prazer especificamente sexual ou sensual que às vezes sentem quando amamentam. Ele discute aqueles problemas psicológicos experimentados pelas mães que optam por não amamentar. O que esse trecho salienta é o imenso prazer que sentem os pais ao "dar" aos filhos qualquer coisa — seja alimentando-os, acariciando-os fisicamente, dando-lhes afeição, elogiando-os ou, de fato, suprindo-os de bens materiais. Mas ao mesmo tempo ele sugere o problema dos pais para entregar-se incondicionalmente aos seus impulsos mais generosos sem se sentir culpados. Os filhos que são visivelmente cercados de generosidade paterna tendem, por certo, a ser estigmatizados de maneira severa em nossa sociedade como "mimados". Embora pais individuais muitas vezes tentem encontrar meios de resistir às enormes forças culturais que vêm a suportar assim, é simplesmente impossível conseguir fazer isso. De inúmeras formas sutis, ou não muito sutis, o afeto e a aprovação dados aos filhos pelos pais tendem a ser condicionados ao "bom" comportamento — à obediência, ao asseio, e segundo o regime da família e as exigências da escola. Por conseguinte, o afeto passa a ser concedido por meio de complexas formas de disciplina e só nessas circunstâncias se pode concedê-lo sem culpa.

Talvez se possam esclarecer melhor os profundos conflitos psicológicos que fazem parte essencial da relação "normal" entre pais e filho apreciando os estilos tradicionais ou "antiquados" de criá-los, em que a disciplina é evidente, em vez de encoberta. Os pais que seguem o axioma "dispense o açoite e estrague a criança" decerto gostam de considerar suas atitudes simples e diretas, mas sofrem de grande complexidade emocional. É possível entender-se melhor a violência infligida com regularidade aos filhos por esses pais pelo senso de sua própria depreciação e o sentimento de que há neles mesmos uma espécie de maldade essencial. A maior ansiedade, resultante do afeto apaixonado e, de fato, dos impulsos de generosidade emocional que sentem pelos filhos, é a possibilidade de eles contraírem a sua própria "maldade". Um dos receios dos pais é que, se concedessem afeto incondicional aos filhos, estariam na verdade afirmando suas partes "más" ou "desprezíveis". O afeto incondicional acarretaria, portanto, intenso sentimento de culpa. Punir abertamente o filho por "mau" comportamento é um meio de dar a si mesmos a licença de

amá-los e estender-lhes seus impulsos mais generosos. Muitos pais crêem com convicção que se forem "firmes" o bastante com os filhos, conseguirão por certo eliminar a "maldade" e o senso de depreciação que sentem em si mesmos, e garantir que os filhos sejam "melhores", mais valorizados e mais bem-sucedidos do que esperam ser. Portanto, a disciplina torna-se o meio pelo qual os pais inconscientemente se armam para eximir os filhos de seu próprio senso de pecado. É o meio em que por si só eles podem expressar plenamente o amor que sentem pelos filhos.

Embora hoje gostemos de encarar esses regimes de educação como antiquados ou estranhos, a avaliação mais cética de regimes mais modernos poderia muito bem levar à conclusão de que, em vez de nos emanciparmos do padrão psicológico que acabei de descrever, o internalizamos junto com sua violência. Impelidos por sentimentos de fracasso pessoal, os pais de classe média que renunciam a todas as sanções disciplinares violentas continuam inconscientemente a "açoitar" os filhos para o sucesso, usando como a sanção final a ameaça velada de retirar seu amor e afeto, caso eles não correspondam às suas expectativas. Também aqui, é só por meio de exigências intensas e precisas, cuja severidade muitas vezes lhes escapa inteiramente, que esses pais sentem que podem conceder com legitimidade afeto e amor. O modo mais sutil e complexo de expressarem sua desaprovação pela "maldade" dos filhos é cercando-os o tempo todo de expectativas grandiosas e com aquela adulação implicitamente condicionada à capacidade do filho de satisfazer essas expectativas. Esse tipo de adulação quase inevitavelmente resulta em colocar os filhos num precipício emocional assustador. A ansiedade permanente que sentem é a de se revelarem indignos do amor dos pais, e é para acalmá-la que perseguem, compulsivos, a fama, o sucesso ou a riqueza material. Não podem "baixar os olhos" ou reduzir de algum modo suas perspectivas simplesmente porque fazer isso seria arriscar-se a perder o amor e ser empurrados para um abismo de obscuridade e rejeição.

Esses filhos encaram em segredo os muitos favores, dádivas e vantagens materiais sobre eles despejados pelos pais não como privilégios incondicionais, mas como "empréstimos" condicionais. Crescem oprimidos pela sensação de ter contraído uma dívida essencialmente impossível de ser paga, e que no entanto têm de passar o resto da vida esforçando-se para pagar. Pois se não conseguirem oferecer o pagamento simbólico em moeda corrente de fama, realização profissional ou riqueza, seu medo é que seu pouco valor essencial seja detectado e que venham a ser rejeitados como indignos de amor.

Por isso mesmo, a ambição descomedida quase sempre se relaciona com a sensação de ressentimento — e talvez, acima de tudo, com o desejo de vingança. Muitas pessoas têm consciência da extensão em que seu próprio ímpeto de vencer se relaciona com fantasias de vingança em que todos aqueles que algum dia as prejudicaram, rejeitaram ou apenas desvalorizaram, receberão enfim a "reprimenda merecida", ou

sejam "postas em seu lugar", ao terem de reconhecer que o filho que rejeitaram é agora mais rico, famoso ou bem-sucedido do que eles jamais serão. É preciso sugerir, contudo, que, em um nível mais profundo da fantasia, os que são impelidos pelas ambições mais ferrenhas buscam a vingança final não só contra os contemporâneos, mas contra a própria família e os pais. Pois assim como sentem a adulação dos pais por sua "qualidade de especiais" como uma profunda negação de sua própria identidade comum, sensual, sexual e afetiva, sentem o amor dos pais como uma forma de rejeição dolorosa — como consistindo na mais sutil, porém mais dolorosa, de todas as formas de rejeição emocional. Quando os filhos assim tratados se tornam famosos, ou ricos, estão apenas, em um nível, cumprindo seu contrato emocional, "pagando" suas dívidas. Mas, em outro, estão se desforrando de antigas ofensas. Pois ser reverenciado, venerado, amado incondicionalmente por estranhos é provar aos pais que, com a intensidade de sua adulação condicional, eles os fizeram sentir-se desamados e não dignos de ser amados, que erraram. Em um algum torturado extremo, parece que é exatamente nesse sonho de trocar a rejeição íntima pela aceitação universal que se baseiam as fantasias messiânicas. O líder religioso que, dominado pelo senso de sua condição especial, rejeita, implícita ou explicitamente, a própria família e fantasias, que se tornou o filho querido de uma Família Sagrada, autorizado a exigir que seus seguidores o adorem e o reverenciem, busca vingar-se através do amor. Esses sonhos de amor e vingança podem ser extraordinariamente destrutivos. Mas desempenharam um papel fundamental na cultura judaico-cristã desde seus primórdios.

Essa explicação do conteúdo psicológico da adulação familiar e sua relação com fantasias messiânicas distancia-se muito da análise feita por Freud de sua formação familiar. Mas oferece um discernimento muito mais revelador de sua admirável carreira. Ernest Jones observa em sua biografia que só há cinco incidentes na vida de Freud entre os três e os sete anos de idade de que temos algum testemunho. É significativo que dois desses se relacionem com a atitude de Freud para com a fama. No primeiro, contado por sua mãe, ele manchou com as mãos sujas uma cadeira. Mas logo a consolou, prometendo-lhe que ia crescer e se tornar um grande homem, e então compraria outra cadeira para ela.[6]

Já aos três anos, parece, Freud absorvera os termos do contrato implícito dos pais com ele, e já se preparava para pagar os "empréstimos" emocionais deles na moeda corrente da fama; a *persona* desgraçada e implicitamente rejeitada da "criança porca" seria substituída pela do "grande homem".

O próprio Freud lembrou que, em outro incidente, ocorrido em seus sete ou oito anos, ele urinou de propósito no quarto dos pais. O pai esqueceu momentaneamente o orgulho pelo filho e exclamou: "Esse menino não vai dar para nada." O comentário de Freud sobre esse incidente é significativo: "Deve ter sido uma afronta terrível à minha ambição", escreveu, "pois alusões a essa cena ocorrem repetidas vezes em meus

sonhos, e sempre acompanhadas das enumerações de minhas realizações e sucessos, como se eu quisesse dizer: 'Veja, afinal eu dei para alguma coisa.'"[7]

O padrão que já emerge desses dois incidentes iniciais ia permanecer característico. Pois um dos aspectos mais impressionantes da vida de Freud foi sua duradoura e insaciável fome de realização. Desde os primeiros dias de aluno no *Gymnasium*, ele se atirou pelo profundo temor à mediocridade numa busca de ponta-cabeça da excelência acadêmica. Parece ter sido psicologicamente incapaz de viver sem vestir o manto de algum feito extraordinário. Começou a ler Shakespeare aos oito anos. Não apenas se tornou o primeiro da sala, mas também um talentoso lingüista, conquistando um completo conhecimento de grego e latim, e estudando sozinho os rudimentos de espanhol e italiano. Pouco depois, a vida familiar passou a girar em torno dos estudos de Freud e a casa foi organizada em função de facilitá-los. O jovem Sigmund ganhou o *Kabinett*, um quarto longo, estreito e separado do resto do apartamento, com cama, cadeiras, estante de livros e escrivaninha. À medida que crescia, o futuro fundador da psicanálise passava cada vez mais tempo nesse quarto, e era estimulado a fazer isso para progredir em seus estudos. Para não interrompê-los, ele fazia as refeições noturnas em seu próprio quarto, separado do resto da família. Nesse aposento, havia um lampião de querosene — nos outros, velas. Quando ele reclamou com a irmã pelos exercícios dela ao piano, dizendo que o distraíam de seus estudos, a mãe retirou o piano do apartamento.[8]

Ainda no seio da família, Freud recebeu, em paga por sua aquiescência ao "contrato" com os pais, o que era na verdade o domínio familiar. A severidade das exigências que os pais faziam ao filho permitia-lhes, parece, conceder sem culpa esse símbolo de seu afeto. O domínio em questão era aquele em que só Freud presidia, e só ele podia aumentar. Mas fora-lhe dado pelos pais, e havia sempre a possibilidade de que lhe fosse retirado se algum dia seu zelo tropeçasse. A carreira posterior de Freud foi, em muitos aspectos, uma tentativa de extraordinária determinação de prolongar no mundo adulto esse "domínio" da infância, e fazê-lo em termos que o livrassem por fim de toda dependência do amor intenso mas prejudicial da família. Na medida em que ele conseguiu fundar sua própria "igreja", em que era adorado como herói e mesmo salvador, essa tentativa teve um admirável sucesso. Mas o temor de que lhe retirassem esse domínio jamais o abandonou. Continuou vigilante — incansável e ansiosamente zeloso até quase os últimos dias de sua vida.

Freud saiu do ginásio em 1873, aos dezessete anos, diplomando-se *summa cum laude*. Na infância, alimentara sonhos de ser um grande general ou líder político, porém agora tinha de fazer uma opção mais realista entre direito e medicina — a última encarada, na Viena do século XIX, como um meio de tornar-se um cientista pesquisador, e não necessariamente como uma formação médica. A inspiração de optar por uma carreira científica lhe veio, segundo nos diz, ao ouvir a leitura pública do en-

saio sobre a natureza, de Goethe — um ensaio que personifica brilhantemente a Natureza como uma mulher, e retrata o seu estudo como um caso amoroso, passional, entre o estudante e ela, que, generosíssima, revela prodigamente seus segredos aos que favorece.[9]

Logo depois, Freud descobriu que não se saía muito bem como estudante de física ou química, mas dedicava cada vez mais tempo à zoologia, e por fim, no terceiro ano, achou que encontrara um lar intelectual no laboratório de fisiologia de Ernst Brücke. O Instituto Brücke extraíra seus ideais do movimento científico em Berlim inspirado pelo próprio Brücke e outros cientistas, como Emil Du Bois-Reymond e Hermann Helmholtz. A meta científica, que buscavam com um zelo quase calvinista, era erradicar todas as formas de vitalismo das ciências de vida, e reduzir todas as descrições científicas dos fenômenos naturais a categorias físico-químicas. Para essa finalidade, a escola de Helmholtz já abrira caminho, com novos instrumentos de pesquisa como o oftalmoscópio, e introduzira novas técnicas de microscopia. O próprio Freud foi designado para trabalhar em problemas de anatomia comparativa, e destacou-se como um pesquisador meticuloso e escrupuloso, cuja fé no fisicismo e mecanicismo dos ideais de Brücke parecia tão fervorosa quanto à do mestre.

Em março de 1881, ele passou nas suas provas médicas finais e prosseguiu trabalhando no Instituto Brücke e freqüentando um curso que, como muitas vezes especularam seus biógrafos, poderia ter acabado por levá-lo a suceder Brücke na cátedra de fisiologia que ele ocupava. O que complicou o futuro de Freud foi que todas as perspectivas imediatas de progresso acadêmico eram impedidas pela relativa juventude dos assistentes de Brücke e do homem destinado a ser seu sucessor imediato. Quando esse fator se juntou ao recente noivado de Freud com Martha Bernays e às responsabilidades financeiras que o casamento acarretaria, ficou claro que o único rumo realista era ele abandonar a carreira de pesquisa e tornar-se em vez disso um médico clínico. Na verdade, esse rumo foi aconselhado com veemência por ninguém menos que o próprio Brücke. Em 1882, Freud aceitou o conselho e abandonou o Instituto, que por quase seis anos considerara seu lar intelectual.

Devido ao sistema de formação médica então vigente, Freud não se qualificara em nenhuma das especialidades médicas necessárias para ser médico. Por conseguinte, para obter essa experiência tão indispensável, foi obrigado a passar algum tempo como residente no Hospital Geral de Viena, e logo concluiu que a vida de clínico geral não era para ele. Mas encontrou um meio de ampliar seus interesses intelectuais, sobretudo quando, em 1883, foi trabalhar no departamento psiquiátrico do hospital, sob a direção do professor Theodor Meynert. Freud já assistira às palestras de Meynert num estágio anterior de seus estudos, e referira-se então ao "grande Meynert, cujos passos eu seguia com tanta veneração". Embora o relacionamento posterior dos dois fosse mais complexo, Ernest Jones escreveu que Freud sempre se lembrava de Meynert como "o gênio mais brilhante que conhecera".[10]

O principal interesse de Meynert, a anatomia do cérebro humano, foi o campo em que ele se destacou como uma das principais autoridades européias. Sua meta era aplicar a todo o campo da psiquiatria a filosofia da nova escola de medicina clínico-patológica. Na prática, isso significava que usava extensamente os exames *post mortem* dos cérebros de seus pacientes psiquiátricos para relacionar grupos de sintomas com as lesões de padrões de patologia cerebral correspondentes. Freud logo descobriu que, desviando a atenção do sistema nervoso dos vertebrados inferiores para o de seres humanos, podia continuar o mesmo tipo de pesquisa laboratorial a que se dedicara sob Brücke. Em conseqüência dessas pesquisas, publicou vários trabalhos de anatomia neurológica, transferindo-se aos poucos para a carreira de neurologia.

Mais ou menos aos trinta anos, Freud já se estabelecera como um talentoso pesquisador no campo da anatomia neurológica, e seu futuro parecia seguro. Mas para entendermos a extraordinária turbulência pessoal e intelectual que o envolveu nos quinze anos seguintes, precisamos, pelo menos, julgar sua carreira com critérios mais estreitos. Pois embora parecesse bem-sucedido em todos os aspectos externos, ele só podia avaliar suas próprias realizações em relação às expectativas dos pais. Seria fácil subestimar a intensidade psicológica dessas expectativas e imaginar que se referiam apenas ao sucesso mundano. Talvez a indicação mais clara de que não era esse o caso seja proporcionada pela dedicatória que Jakob Freud escreveu na Bíblia em hebraico por ocasião do 35° aniversário do filho:

> Meu querido filho,
>
> Foi no sétimo ano de tua vida que o espírito de Deus começou a induzir-te à aprendizagem. Eu diria que o espírito de Deus te disse. "Lê Meu Livro; abrir-se-ão para ti as três fontes do saber e do intelecto." É o Livro dos Livros; o poço que os sábios escavaram, e do qual os legisladores extraíram as águas de seu conhecimento.
>
> Tu viste neste livro a visão do Todo-Poderoso, ouviste-O com alegre disposição, o concluíste e tentaste voar alto nas asas do Espírito Santo. Desde então, preservei a mesma Bíblia. Agora no teu 35° aniversário, retirei-o de seu isolamento e enviei-o para ti como um símbolo de amor de teu velho pai.[11]

O que essas extraordinárias palavras deixam claro é que Freud era encarado pelo pai como "especial" não apenas de uma maneira mundana, mas também religiosa. Na verdade, o significado literal da dedicatória de Jakob Freud sugere que, ao menos em certo sentido, ele via o filho como tendo uma relação íntima com ninguém menos que o próprio Deus, uma relação que seria consumada por meio de sua carreira científica.

Para uma época habituada a considerar a pesquisa científica como uma ocupação puramente secular, a visão de exultante religiosidade que Jakob Freud tinha da

vocação do filho por certo parece extraordinária. Contudo, vale ter em mente que essa visão não era de modo algum sem precedentes. Talvez o paralelo mais interessante seja um cientista com quem às vezes o próprio Freud foi comparado, Isaac Newton.

Como Freud, Newton parece ter-se criado cercado de expectativas de sua futura grandeza, que em parte bem podem ter sido estimuladas por uma circunstância fortuita associada ao seu nascimento. Newton nasceu a 25 de dezembro e desde muito jovem atribuiu um significado especial ao fato de ter nascido no mesmo dia que o filho de Deus. As origens mais profundas do sentimento de eleição de Newton não são bem documentadas, mas parecem ter sido vinculadas à sua infância incomum. O pai morreu três meses depois de seu nascimento, e ele foi criado pela mãe, que, sem marido nem outros filhos, dedicou toda sua atenção ao filho único. Contudo, três anos depois, abandonou-o para casar-se de novo. Newton passou a ser educado pela avó materna, e só aos onze anos o levaram de volta aos cuidados da mãe, que enviuvara pela segunda vez. Grande parte da carreira posterior dele parece ter sido uma tentativa de resgatar a auto-estima que desfrutara a princípio como filho único e amado pela mãe, buscando simultaneamente vingar-se, com a conquista de fama mundial, dos danos emocionais que ela lhe causara. Na opinião de Newton, essa fama não era apenas um símbolo de estima mundana, mas uma confirmação externa da relação especial que ele acreditava manter com Deus. Como disse seu biógrafo Frank Manuel, "(...) em seus momentos de grandeza, via-se como o último dos intérpretes da vontade de Deus em ação, vivendo às vésperas da realização dos tempos. Em sua geração, ele foi o veículo da verdade eterna de Deus (...) Nada lhe fora recusado". Como indicam essas palavras, é possível que Newton, um fervoroso cristão, que achava perfeitas as obras *Normas para interpretar o Apocalipse* e *Princípios*, se julgasse o Messias eleito para revelar os segredos do universo em nome de ninguém menos que o próprio Deus.[12]

Não é necessário duvidar de que Freud, como racionalista orgulhoso e cético, jamais se julgou em qualquer sentido literal o eleito de Deus. Mas, sobretudo à luz da dedicatória de Jakob Freud, parece bastante razoável supor que o senso messiânico que ele tinha de sua própria missão evoluísse diretamente da maneira como a ânsia profunda e culturalmente ortodoxa dos pais pelo Messias judeu se fundira com suas extremadas esperanças sobre o filho predileto, e o respeito quase religioso com que passaram a encarar seu sucesso acadêmico juvenil.[13]

É sob essa perspectiva, creio, que temos de ver a situação intelectual e existencial de Freud ao aproximar-se dos trinta anos. Pois embora em todos os aspectos externos fosse bem-sucedido, continuava sendo, em relação à identidade de salvador do mundo a ele conferida pelos pais, um fracasso total. Nem havia então qualquer perspectiva de alívio. Talvez a característica mais admirável da vida de Freud fosse a idade a que chegou antes de sequer começar a vislumbrar as "verdades" psicanalíticas que

tanto significariam para ele. A maioria dos cientistas geniais faz suas descobertas cruciais mais cedo. Freud, contudo, já era quarentão na época em que começou a formular sua teoria da sexualidade infantil, e quase cinqüentão quando a publicaram, em 1905. À medida que envelhecia, parecia que sua necessidade de uma "revelação" teórica tornava-se cada vez mais compulsiva e ele começou a desesperar-se com a possibilidade de jamais recebê-la.

Claro que, assim como um homem condenado à pobreza sonha com riquezas repentinas, Freud sonhou quase o tempo todo com a glória acadêmica em todo seu período de formação científica. Nessa época, no Hospital Geral de Viena, além da imensa pressão psicológica sob a qual vivia, também tinha de lutar com a financeira, resultante de seu noivado com Martha Bernays. Talvez não surpreenda que começasse a procurar com avidez qualquer oportunidade que se apresentasse de encurtar seu aprendizado científico, e procurasse, ansioso, os meios de realizar seus sonhos de glória. Na primavera de 1884, a oportunidade apresentou-se. Pois ele deparou com um trabalho de um cirurgião do exército alemão relatando os admiráveis resultados que obtivera ao prescrever cocaína para soldados que sofriam de exaustão. Na época, a cocaína era uma droga relativamente desconhecida, cujos efeitos terapêuticos ainda não haviam sido documentados. Freud logo pressentiu a possibilidade de fama da noite para o dia, e começou a pesquisar a literatura médica existente. Como escreveu à noiva: "Precisamos apenas de mais um golpe de sorte como esse para podermos começar a pensar em montar casa."[14]

Isso foi o início do que se tornou conhecido pelos estudiosos de Freud como "o episódio da cocaína". Num obscuro jornal médico, a *Therapeutic Gazette*, de Detroit, Freud descobriu um artigo que descrevia como se usara a cocaína para curar a dependência dos viciados em morfina. Como um de seus colegas, Ernst von Fleischl-Marxow, sofria dessa dependência, em conseqüência do uso terapêutico de morfina, Freud ficou pessoalmente interessado no fato e decidido a pesquisar mais a droga.

Após comprar um único e caríssimo grama da droga numa empresa farmacêutica, logo tomou a vigésima parte e descobriu que seu ânimo deprimido era substituído pela sensação de euforia. Também propôs ao amigo que se livrasse da dependência substituindo a morfina pela cocaína, proposta adotada com entusiasmo.

Como o clássico "convertido à cocaína", Freud passou então a ser um evangelista da droga, apregoando seus louvores aos amigos e pressionando-os. Assim como concluiu que tivera êxito no caso de Fleischl-Marxow, também acreditou que conseguiu curar um caso de gastrite, quando uma dose de cocaína logo acabou com a dor. A cocaína, achava, era uma "droga mágica", e quando escreveu à Martha, mal podia conter a emoção:

> Se continuar dando certo, vou escrever um ensaio sobre a cocaína e espero que conquiste seu lugar na terapêutica, ao lado da morfina, mas superior a ela. Tomo

> doses mínimas com regularidade contra a depressão e a indigestão, e com excelente sucesso. Espero conseguir abolir o vômito mais incurável, mesmo quando devido a dores agudas; em suma, só agora sinto que sou um médico, pois ajudei um paciente e espero ajudar outros. Se tudo prosseguir desse modo, não precisamos nos preocupar com nossa união e permanência em Viena.[15]

Tomado pela perspectiva de glória iminente, Freud embarcou então numa corrida extraordinária para a publicação. Passadas apenas algumas semanas de sua primeira experiência com a droga, terminara seu trabalho sobre ela, e no dia seguinte mesmo, segundo Ernest Jones, metade dele aparecia impresso na *Centralblatt für die gesammte Therapie*.

Jones, na tentativa de salvar alguma coisa positiva de um dos mais danosos episódios da carreira de Freud, caracteriza o tom do ensaio como "uma combinação admirável de objetividade e entusiasmo pessoal". A descrição é curiosa, sobretudo em vista dos exemplos que ele dá em seguida. Pois no ensaio, a que o próprio Freud se referiu na época como "um canto de louvor a essa substância mágica", ele descrevia "a excitação mais deslumbrante" apresentada por animais após uma injeção de cocaína; também se referia a receitar uma "oferenda", em vez de uma "dose". Afirmava que a droga não viciava e condenava, fervoroso, como "caluniosas" as opiniões críticas à substância.[16]

O que Jones talvez desconfie, mas parece relutante em pôr em palavras, é que o ensaio de Freud foi de fato escrito sob a influência da cocaína. Parece quase não haver dúvidas de que foi realmente isso que ocorreu, pois ele não apenas admitia que tomava a droga "com regularidade", mas também se referia repetidas vezes à maneira como ela aumentava a capacidade de trabalho das pessoas. No próprio ensaio, escreveu que um dos resultados do uso da cocaína era: "Percebe-se um aumento do autocontrole e tem-se mais vitalidade e capacidade para trabalhar. (...) Executa-se o trabalho mental ou físico longo e intensivo sem nenhuma fadiga."[17] O documento, produzido com velocidade tão extraordinária, era, parecia, a prova de sua observação.

As sensações de animação causadas pela droga, porém, tiveram vida curta. Pois logo ficou claro que Freud, na pressa de publicar, ignorara alguns dos mais importantes efeitos da droga. Cerca de dois meses depois da publicação do trabalho, um amigo e colega médico, Carl Koller, conquistou exatamente a fama que Freud buscava quando, após fazer uma série de experiências em olhos de animais, ingressou na história médica como o descobridor da anestesia local com a cocaína. O próprio Freud fizera menção superficial das propriedades anestésicas da droga, mas na pressa deixou de desenvolver a idéia.

A publicação de seu trabalho teria uma seqüela muito mais séria que essa. Pois, embora Freud conseguisse reduzir a dependência de morfina do amigo Fleischl-Marxow substituindo-a pela cocaína, ele agora sofria de um vício da droga substituta cujos efeitos, além de ainda mais danosos, se intensificaram quando Fleischl-

Marxow passou a tomar as duas drogas simultaneamente. A princípio, Freud procurou consolar-se com a idéia de que a dependência do amigo era um caso especial. Mas, em 1886, noticiaram-se em todo mundo casos de vício de cocaína. Com toda razão, Freud tornou-se alvo de crítica pública, e o psiquiatra Erlenmeyer chegou mesmo a acusá-lo de ter desencadeado o "terceiro flagelo da humanidade" — os dois primeiros eram o álcool e a morfina. Em 1887, Freud apresentou uma defesa de seu papel em todo o caso. Tendo escrito seu ensaio original com o intuito expresso de reivindicar uma fatia do crédito pela descoberta médica da droga, passou a culpar outros por chamar a atenção dos médicos para a droga, referindo-se explicitamente ao "extravagante" artigo de Walle na *Deutsche Medicinalzeitung*. Obrigado a admitir a realidade de que a cocaína vicia, afirmou, incorretamente, que só os que já eram dependentes de morfina sofriam do vício. Também culpou a prática de injeções subcutâneas, embora omitisse o fato de que ele mesmo recomendara exatamente essas injeções, num trabalho escrito em 1885. Na verdade, parece que nesse aspecto Freud foi além da simples omissão em suas tentativas de preservar a própria reputação. Ao referir-se, em 1899, ao episódio de Fleischl-Marxow, em *A interpretação dos sonhos*, na explicação do sonho da injeção de Irma, usou de artifício para fugir à responsabilidade por quase tudo que aconteceu com o amigo. "Essas injeções me lembravam meu amigo desafortunado *que se envenenara com cocaína* [itálico nosso]. Eu lhe aconselhara o uso interno da droga [i.e., oralmente], e só enquanto se retirava a morfina; mas ele logo começou a aplicar-se *injeções* de cocaína." Apenas duas páginas adiante, Freud repete essa versão, escrevendo que lembrava "mais uma vez meu amigo falecido, *que tão precipitadamente recorria a injeções de cocaína* [itálico nosso]. Como eu disse, jamais pensara na droga administrada por injeção".[18] Mas no trabalho de 1885, ele escrevera: "Devo aconselhar sem hesitação a aplicação da cocaína em injeção subcutânea."[19] Em vista dessas palavras terem sido escritas pela primeira vez na época em que Fleischl-Marxow ainda estava sob os cuidados médicos de Freud, pode-se presumir que ele falsificou deliberadamente sua versão do que acontecera e se esforçou para ocultar o seu verdadeiro papel. Pois embora seja possível que Fleischl-Marxow tivesse tomado a iniciativa de aplicar a cocaína por injeção, Freud endossara sem hesitação esse método. Em 1897, ao ser obrigado a fazer uma lista de suas publicações para submetê-las à apreciação, junto com a solicitação do título de Professor, não incluiu o trabalho de 1885, que continha a prova mais evidente de seu endosso. Tampouco o encontraram na coletânea de seus artigos não impressos. Não foi nenhum inimigo da psicanálise, mas o próprio Ernest Jones, que chegou à conclusão de que o documento "parece ter sido completamente eliminado".[20]

O "episódio da cocaína" foi discutido por todos os biógrafos de Freud, e também lembrado muitas vezes por seus críticos. As interpretações variaram. O que não se

discutiu, contudo, é que o episódio esclarece a personalidade e o estilo intelectual do fundador da psicanálise. Em primeiro lugar, é possível indicar que a descoberta da cocaína como anestésico local só lhe escapou porque ele estava obcecado com a idéia da droga como uma panacéia salvadora do mundo; pela sua compulsiva necessidade de descobrir uma floresta, não viu a única árvore importante. Não só isso, mas levou considerável tempo para abandonar sua louca paixão pela idéia da cocaína como uma terapia miraculosa. Tão intensa era sua necessidade emocional por esse tipo de revelação que ele parece ter suspendido todas as suas faculdades críticas quando começou a expor a nova descoberta. De um modo mais geral, o episódio da cocaína ressalta a disposição de Freud de desviar-se do caminho reto da esmerada pesquisa científica e buscar atalhos para conquistar a fama que fora condenado a procurar pelas expectativas dos pais.

É concebível, claro, que a conduta de Freud durante o episódio da cocaína tenha representado uma aberração em sua carreira médica, ou na verdade que ele tenha extraído lições dessa humilhação profissional que o ajudariam a acabar alcançando a maturidade científica. Mas também temos de levar em conta a possibilidade menos edificante: a atitude de Freud em relação à cocaína revela um elemento essencial de seu temperamento científico que *não* ia desaparecer com o tempo. Devemos considerar, em outras palavras, a possibilidade de que a própria psicanálise tenha nascido de necessidades emocionais tão grandes e urgentes que subjugaram as reservas de ceticismo de Freud. Foi, segundo essa visão, sua terrível necessidade de fama que o impediu de ver o vazio explanatório da "ciência" que acabou elaborando, assim como o cegou para as deficiências de seus trabalhos sobre a cocaína.

Mas outro aspecto do episódio da cocaína projeta uma sombra significativa no rumo da carreira posterior de Freud. É a maneira como ele relatou o caso do amigo Fleischl-Marxow nos ensaios científicos que escreveu na época. O próprio Freud tomou cocaína pela primeira vez em maio de 1884. Mais ou menos na mesma época, convenceu Fleischl-Marxow a também tomar a droga. Em 5 de junho, Freud já preparava seu trabalho sobre a cocaína, que concluiu em 18 de junho, e que foi publicado no número de julho de *Centralblatt für die gesammte Therapie*. Nesse estágio, Freud simplesmente não se encontrava em condições de avaliar que efeito a cocaína tivera na longa dependência de morfina de Fleischl-Marxow. Mas em seu ensaio referiu-se a ela, confiante, como um "antídoto" para a morfina, e citou um caso seu em que, "após dez dias", o paciente "conseguiu prescindir de todo o tratamento a base de cocaína". Em outras palavras, relatou que um de seus pacientes havia sido curado, quando não ocorrera cura alguma, e num momento muito inicial e demasiado prematuro para julgar se alguma cura *poderia* ter ocorrido.[21]

Tampouco foi esse apenas um exemplo isolado de precipitada esperança terapêutica. Pois Freud mais tarde montou seu relatório médico incorreto de uma maneira que ficou inteiramente invisível na biografia de Ernest Jones, e que só foi revela-

do um século depois por E. M. Thornton. Como ela observa, e o próprio Jones reconhece, em abril de 1885 Fleischl-Marxow consumia enormes quantidades da droga, e Freud anotou que ele tomara nada menos que 1.800 doses nos três meses anteriores. Em 8 de junho, Freud escreveu numa carta a Martha que as imensas doses de cocaína prejudicaram muitíssimo Fleischl-Marxow, e advertia-a contra o hábito. Mas em março lera um ensaio na Sociedade Psiquiátrica em que descrevia um caso — claramente o de Fleischl-Marxow — de "rápida retirada da morfina pela cocaína". Afirmava em seguida que a dependência fora curada em vinte dias, e "não se verificou nenhuma dependência de cocaína". Foi nesse ensaio que disse que não hesitara em recomendar injeções subcutâneas de cocaína como um meio eficaz de curar a dependência de morfina. O simples fato de fazer essas recomendações em março já é perturbador. Mais surpreendente, porém, é ele defender, com consistência, essa opinião por todo o mês de junho e até o fim de julho, na mesma época em que advertia Martha contra o risco do vício de cocaína e testemunhava os extremos de infelicidade e destruição física a que Fleischl-Marxow ficara reduzido pela dependência da droga. Pois o documento de Freud, com seu anúncio confiante da cura eficaz para a dependência de morfina, foi publicado em *Centralblatt für die gesammte Therapie* em 7 de agosto de 1885. Ele não apenas permitiu que saísse a publicação desse trabalho como mais tarde expressou satisfação quando se condensou esse perigosíssimo trabalho de ficção médica no *Lancet*.[22]

Ao chamar a atenção para essa extraordinária sucessão de fatos, E. M. Thornton refere-se à "falsidade" de Freud. É difícil ver como se pode refutar essa acusação. Mas ao mesmo tempo seria errado permitir que uma reflexão em preto-e-branco obscureça as circunstâncias particulares do caso. As mentiras talvez estejam entre os mais comuns dos pecados morais, porém não são os mais simples, e muitas vezes surgem de motivos complexos. A mentira científica que Freud contou sobre Fleischl-Marxow não é exceção. Parece bastante razoável supor que ele se convencera de que nesse caso sua mentira particular ocultava uma verdade geral — uma verdade tão importante que sua enunciação não devia ser abafada por demasiados escrúpulos morais. Freud, é preciso lembrar, não apenas prescrevera a droga ao amigo, como também a tomara. Embora escrevesse em seguida à Martha que a tomava "com regularidade", é claro que acreditava que não tivesse criado nenhum desejo ardente por ela, e que inexistiam sinais de dependência. Se ele não se viciara, conclui-se então que a cocaína não era inerentemente viciadora. Por conseguinte, o fato de Fleischl-Marxow ter sucumbido devia-se mais à peculiaridade de sua constituição do que às propriedades da própria droga. Se assim o fosse, então seria errado privar a humanidade de um método terapêutico tão necessário apenas por causa da constituição aberrante de um indivíduo; era muito melhor relatar a dependência real de Fleischl-Marxow como uma cura total.

A não ser que acusemos Freud do mais cínico tipo de trapaça científica — o

que seria bastante inconsistente —, parece haver por trás de sua atitude um processo de racionalização semelhante ao mencionado anteriormente. Mas o mais significativo é que o episódio da cocaína oferece apenas o primeiro exemplo dessa curiosa mistura de idealismo e conveniência na carreira de Freud.

Para examinar a seqüela desse incidente em particular, temos de acompanhar o estágio crucial seguinte em sua carreira — a viagem a Paris para estudar hipnose e histeria com Charcot. Ao regressar a Viena depois dessa viagem, Freud começou, em colaboração com Josef Breuer, a desenvolver as técnicas da psicanálise. Como veremos, a primeira paciente a ser "curada" de histeria por essas técnicas, a famosa Anna O., tem alguma coisa em comum com Fleischl-Marxow. Pois, como mostrou um engenhoso caso histórico de trabalho investigativo, também ela não foi curada. Não apenas isso, mas o histórico e a pesquisa médica associaram-se para sugerir que não sofria absolutamente de "histeria".

DOIS

Hipnotismo e histeria

O EPISÓDIO DA COCAÍNA projeta uma sombra na carreira médica de Freud. Mas, em parte porque se passou um considerável tempo até se esclarecer toda a seriedade de seu juízo errôneo, isso não interrompeu seu gradativo avanço nas fileiras acadêmicas. Em 1885, foi nomeado *Privatdozent* de neuropatologia — cargo mais ou menos equivalente ao de conferencista universitário. Por essa época, ganhou uma bolsa que lhe concedia uma viagem de especialização, permitindo-lhe tornar-se discípulo de Charcot, que conquistara extraordinário destaque no mundo da neurologia, e cujo hospital, La Salpêtrière, se tornara um reduto de peregrinação para médicos em toda a Europa e Estados Unidos — "a Meca de neurologistas", como disse Ernest Jones.[1] Segundo sua avaliação, a viagem de Freud a Paris não representou um estágio comum em sua carreira, mas outra oportunidade alquímica de criar uma reputação de ouro do refugo de sua então relativa obscuridade. O êxtase que sentiu ao ouvir a notícia de seu sucesso é bem transmitido na carta escrita a Martha na época:

> Ó, que maravilha vai ser. Estou voltando com dinheiro, vou ficar um bom tempo com você, e levo uma coisa linda para lhe dar. Depois irei a Paris para me tornar um grande *savant*, e retornarei a Viena com uma enorme auréola. Então logo nos casaremos, e curarei todos os pacientes nervosos incuráveis; você cuidará bem de mim e eu a beijarei até você ficar alegre e feliz — e viveram felizes para sempre.[2]

A emoção de Freud com a perspectiva da visita a Charcot relacionava-se em parte com o encanto associado à própria Paris — cidade que sempre quisera visitar — e em parte com a fama de Charcot, como de pesquisador e como professor talentoso e excelente. Em muitos aspectos, essa fama era bem merecida. Nascido em Paris em 1825, Jean Martin Charcot iniciou os estudos de medicina em 1844. Como interno,

trabalhou no La Salpêtrière, um velho hospital que se transformara num asilo médico para milhares de velhas indigentes. Logo percebeu que encontrara um museu vivo, com numerosos espécimens de doenças neurológicas raras, que seria um lugar ideal para fazer pesquisas clínicas. Conservou isso em mente e, em 1862, ao se qualificar para um cargo de professor, optou por retornar ao mesmo hospital, a fim de realizar as pesquisas com que sonhava há tanto tempo. Charcot tomou a decisão incomum de voltar para o La Salpêtrière porque queria aplicar o método clínico-anatômico — desenvolvido para a medicina física — ao campo da neurologia. Em outras palavras, fazer um estudo minucioso da maneira como os sinais clínicos caraterísticos de doenças neurológicas, observáveis antes da morte do paciente, podiam relacionar-se com as descobertas *post mortem*. Charcot, em suma, foi o mais importante pioneiro da mesma técnica de investigação neurológica à qual Freud já havia sido introduzido, no início da década de 1880, por Theodor Meynert.

Antes de distinguir-se no campo da neurologia, Charcot deu várias contribuições significativas à medicina geral. Detectou excesso de ácido úrico nos casos de gota, identificou a estrutura lobular do pulmão, fígado e rim, e introduziu a rotina da tomada de temperatura na prática hospitalar cotidiana.[3] Mas foi para a pesquisa minuciosa de doenças do sistema nervoso que se viu cada vez mais atraído. Em meados do século XIX, todo esse campo continuava sendo de fato uma *terra incognita*. Os distúrbios orgânicos por trás de várias formas de tremor, tiques, paralisias e anestesias eram simplesmente desconhecidos, enquanto a estrutura do próprio cérebro permanecia em grande parte coberta de mistério. Instituindo sua pesquisa com imenso cuidado, ouvindo cuidadosamente as observações de outros médicos, e supervisionando os exames *post mortem* de cérebros de pacientes, Charcot conseguiu fazer uma impressionante série de descobertas. Mesmo antes de 1860, já tentava distinguir a esclerose múltipla da doença de Parkinson, e foi ele quem, baseado na monografia de Parkinson, de 1817, na verdade batizou a *paralysis agitans* com o nome atual em homenagem ao médico inglês. Em 1864, junto com um colega, conseguiu descobrir as alterações na espinha dorsal características da poliomielite. Alguns anos depois, com a ajuda de outro colega, Félix Vulpian, montou quase todos os fragmentos da patologia da esclerose múltipla, estabelecendo a relação entre as lesões espinhais da esclerose múltipla e os tremores e outros sintomas característicos da doença. Também fez uma das primeiras descrições clínicas do mal dos neurônios — ainda chamado o mal de Charcot no continente europeu.[4] Entre outras descobertas importantes pelas quais Charcot estabeleceu-se como o principal médico da época, estavam seus trabalhos sobre a ataxia locomotora progressiva, a localização cerebral e a afasia. Em termos leigos, tornara-se um especialista em muitas doenças degenerativas do cérebro e da espinha dorsal, que atingiam a capacidade de falar das pessoas e a de coordenar os movimentos musculares. Também contribuiu para o ma-

peamento do cérebro humano, ajudando a identificar os centros controladores de diferentes partes do corpo e de determinadas funções fisiológicas. Ao mesmo tempo, usou seu considerável talento artístico e teatral para estabelecer-se como excelente professor. Suas aulas eram apresentações dramáticas, em que os pacientes eram trazidos ao palco e convidados a dialogar com o mestre, que os diagnosticava ao "vivo", diante de uma fascinada platéia de estudantes, médicos e escritores.

A imensa reputação que Charcot já conquistara em fins da década de 1880 é bem reproduzida por Léon Daudet, ele mesmo estudante de medicina na época, e filho do romancista Alphonse Daudet, amigo e paciente do mestre:

> Em 1890, o professor Charcot estava no apogeu de sua reputação e poder. Trazia a Faculdade [de Medicina] curvada sob árduos trabalho e dedicação. Suas doutrinas, cujos princípios fundamentais ainda não haviam sido derrubados, transmitiam a impressão de solidez, e mesmo de magnificência... Ninguém em parte alguma do mundo publicava um livro sobre doenças do sistema nervoso sem antes buscar sua aprovação, seu *imprimatur*. A estrutura do fígado, do rim e a da espinha dorsal o obedecia. Médicos enviavam-lhe pacientes com ataxia e casos de *paralysis agitans* da América do Norte, do Cáucaso e até da China.[5]

A história de Charcot, contudo, como muitas histórias de excesso de ambição e vanglória, teve um fim trágico. O próprio Léon Daudet vira em primeira mão o outro lado de sua prática clínica. Pois após o mestre ter diagnosticado [corretamente] seu pai como sofrendo de sífilis, apressara a sua morte ordenando que o suspendessem pelo pescoço, para aliviar a dor, "esticando" os nervos.[6] A estreita associação da genialidade clínica inconteste de Charcot com métodos terapêuticos tão duvidosos era inteiramente característica de sua carreira em geral. Pois, como sugerem as palavras de Daudet, escolhidas com cuidado, a solidez e a magnificência de muitas teorias de Charcot eram *apenas* uma impressão, e algumas de suas doutrinas mais importantes seriam derrubadas pelos próprios médicos que ele antes dominara com um bastão de ferro. A história da teorização médica de Charcot é ao mesmo tempo trágica e instrutiva. O fato de ainda não ser de conhecimento generalizado, embora muitos de seus principais elementos já se encontrem no domínio público por bem mais de meio século, torna-a, em muitos aspectos, ainda mais obrigatória. A história particular do relacionamento de Charcot com Freud, e de seu papel na gênese da psicanálise, é sem dúvida essencial para qualquer entendimento do desenvolvimento da cultura intelectual do século XX. Trata-se também de um dos episódios menos compreendidos, porém mais importantes, de toda a história da medicina moderna. Pois a neurologia e a psiquiatria modernas desenvolveram-se como o fizeram, em grande parte, devido ao trabalho de Charcot sobre a histeria, em fins do século XIX, e a como foi recebido e desenvolvido por Freud.

Não há dúvida de que um dos motivos pelos quais a história completa da carreira posterior de Charcot permanece pouco conhecida é a inequívoca quantidade e qualidade de suas primeiras pesquisas. É sobretudo pelas descobertas que fez nessa época de ouro que ele hoje é lembrado por tantos médicos, e muitos estudantes de medicina não têm a menor noção das incertezas científicas do trabalho subseqüente. Reconhece-se geralmente, contudo, que suas principais descobertas estavam todas concluídas em fins da década de 1870. Daí em diante, parece que a fama que lhe renderam as conquistas científicas genuínas o estimularam a dar mais espaço ao lado de sua personalidade empiricamente menos cauteloso e audaciosamente mais especulativo. Foi mantendo cada vez mais sua preeminência em Paris pelo medo e o carisma do que por fazer novas descobertas. Nesse meio tempo, até o fim da década de 1880, a principal parte de sua pesquisa girou em torno do problema da "histeria", cujos mistérios ele acreditava pudesse desvendar exatamente como fizera com os da espinha dorsal.

Charcot julgou necessário desenvolver uma teoria da histeria por causa de um grupo específico de pacientes no La Salpêtrière. Pois embora algumas pacientes fossem classificadas como apenas epilépticas, em 1862, antes da chegada de Charcot, criara-se uma ala separada para as consideradas como sofrendo de "histero-epilepsia". A ala estava cheia de mulheres vítimas de vários tipos de ataques. Algumas pareciam sofrer de uma combinação de epilepsia e doença mental. Outras eram consideradas vítimas básicas da histeria, mas com uma mistura de epilepsia.[7] Diante do enigma da "histero-epilepsia", Charcot sucumbiu ao seu impulso irresistível de classificar. Tomando como premissa invisível a suposição de que a "histeria" era um fato clínico — uma distinta entidade-doença — começou primeiro a diferenciar as mulheres histéricas das epilépticas, e depois a definir o que julgava fossem os sinais clínicos característicos da histeria, a que deu o termo de *stigmata* neurológicas. Embora sua hipótese sobre a existência real da histeria fosse especulativa, na medida em que não se baseava em nenhuma prova patológica, o fato de a "histeria" ou "*passio* histérico" ser comum há séculos a fazia parecer uma base muito natural para a pesquisa.

Em 1870, uma reorganização na estrutura interna do La Salpêtrière legou a Charcot toda a responsabilidade pelas pacientes não insanas classificadas como histéricas ou epilépticas. Essa ocorrência fortuita aumentou muitíssimo suas oportunidades de pesquisa e, a partir desse momento, ele se sentiu cada vez mais atraído para o estudo da histeria — "a grande neurose".

Um dos problemas que se interpunham no caminho de Charcot era a inexistência de qualquer definição satisfatória da histeria. Pois ao longo dos séculos havia-se associado essa suposta doença a uma desnorteante variedade de sintomas. Em 1853, o médico inglês Robert Carter observou que havia no conceito de histeria "uma inexatidão sem paralelos na fraseologia científica". Pouco depois, o especialista americano em doenças nervosas Silas Weir definiu histeria como "o limbo nosológico

de todos os males femininos sem nome", e sugeriu que "tanto fazia chamá-la de *misteria*". Em 1878, um contemporâneo de Charcot, o alienista francês Lasèque, descartou até a possibilidade de defini-la: "A definição da histeria jamais foi dada e jamais será. Os sintomas não são suficientemente constantes nem semelhantes na forma, nem iguais na duração ou intensidade, para que uma categoria, mesmo descritiva, pudesse abrangê-los todos."[8]

A situação complica-se mais ainda com o fato de que o emprego de "histeria" como nome fora adotado em tempos relativamente recentes, tendo sido usado pela primeira vez na França em 1731, e na Inglaterra, em 1766.[9] Outros termos, porém, claramente compreendidos como referindo-se a uma única doença, eram empregados muito antes. Em 1603, o médico Edward Jorden publicou "Uma Breve Exposição de uma Doença Chamada Sufocação da Madre" em que a esclarece bem, além de indicar o que entendia serem os sintomas mais comuns da doença:

> Essa doença é chamada de diversos nomes entre nossos Autores. *Passio Hysterica, Suffocatio, Praefocatio* e *Strangulatus uteri, Caducus matricis* etc. Em inglês, *Mother*; Madre, ou Sufocação da Madre, porque em sua forma mais comum ataca-as com sufocação na garganta: e a *uma contaminação da madre ou útero, em que as principais partes do corpo, por simpatia, sofrem diferentemente segundo as diversidades das causas e doenças com que a matriz é atacada.*[10]

O que as palavras de Jorden ajudam a esclarecer é que, apesar do caráter multiforme que alguns médicos atribuem à doença, havia ao menos uma linha de sintomas que pareciam contínuos e se relacionavam com a tradicional explicação do mal — e na verdade com seu próprio nome. Pois desde o tempo de Platão os médicos muitas vezes explicavam um determinado conjunto de sensações relatadas pelos pacientes, sugerindo que eram causadas pelo útero a subir por todo o corpo até a cabeça. Essa teoria derivava da experiência subjetiva das vítimas de ataques "histéricos". Pois a mulher que sofria um ataque desses tinha uma sensação de que o útero subia por todo o corpo. Nesse percurso, ao aproximar-se da cabeça, provocava uma sensação de estreitamento do tórax e, ao chegar à garganta, causava sufocação, como por uma bola — o *globus hystericus*. Às vezes a mulher sofria apenas um lapso de consciência. Em outras, desabava em convulsões.

Charcot, como teóricos anteriores, logo defendeu a opinião de que, além das formas convulsivas, havia muitas espécies não-convulsivas de histeria que não resultavam em ataques. Algumas pacientes supostamente manifestavam a doença com paralisias ou contraturas histéricas, em que os músculos permaneciam o tempo todo retesados. Outras revelavam que sofriam de histeria com várias perdas ou distorções da função neurológica para as quais não existia à época qualquer explicação. Outras ainda sofriam de distúrbios de movimento hipoteticamente histéricos, como "coréia

histérica", em que apresentavam movimentos rítmicos estereotipados, ou "abasia astasia", quando, embora pudessem executar todos os movimentos normais ao ser examinadas na cama, não podiam ficar de pé nem andar. E outras ainda eram acometidas de sonambulismo, automatismos ambulatórios ou fugas amnésicas, em que esqueciam a própria identidade.[11]

Embora o conceito da histeria de Charcot, como o tradicional, se dilatasse com uma ampla variedade de distúrbios ostensivamente diferentes, ele jamais abandonou a idéia de que se tratava de uma doença única, e que sua manifestação mais característica estava no ataque "histérico". Nesse aspecto, Charcot foi sobretudo influenciado pelas teorias de Paul Briquet, que em 1859 publicara um tratado em que, por sua vez, reeditava uma idéia proposta pela primeira vez no século XVII por Thomas Sydenham. Este defendera que a histeria era uma entidade clínica real, mas que sua primeira característica era *simular* ataques epilépticos e outros distúrbios orgânicos.[12] Para poder distinguir melhor os ataques epilépticos verdadeiros do que julgava ser "histeria", Charcot tentou elaborar uma descrição meticulosa e sistemática da crise histérica clássica. Esse aspecto de seu pensamento foi resumido de forma muito útil por A. R. G. Owen:

> Os ataques convulsivos variam entre pacientes e até no mesmo indivíduo. Mas essas variações ocorrem na maioria das doenças e não são peculiares às neuroses. Segundo Charcot, um ataque convulsivo [histérico] típico percorria três estágios distintos: primeiro vinha o *estágio epileptóide*, que raras vezes surgia inteiramente sem aviso, mas se anunciava por pródromos ou sinais premonitórios. Alguma vezes viam-se excitação e agitação mentais, possível alucinação, tosse nervosa, bocejo ou tremor. Porém a aura mais premonitória consistia em palpitação com uma sensação de compressão na cabeça, uma sensação de calor excessivo e o famoso "globo histérico" — a sensação de obstrução na garganta como de uma bola subindo por ali. Um sinal bastante comum era a "aura ovariana", uma dor aguda no ovário ou em alguma outra parte do tronco. O "estágio epileptóide", em geral de alguns minutos de duração, iniciava-se com a paciente caindo para trás, com perda de consciência, respiração fraca, inchaço no pescoço e espuma na boca. Depois vinha a "fase tônica", com os braços e as pernas esticados e entrando em oscilações curtas e violentas. Isso se seguia ao "relaxamento muscular", em que a atividade diminuía, enquanto voltava a respiração normal. Embora se pudessem muitas vezes distinguir essas fases subsidiárias, elas mostravam consideráveis variações de duração e intensidade.[13]

O "estágio epileptóide" era seguido de um segundo estágio — o "período de contorções e *grands mouvements*", também conhecido como "palhacismo". Nesse estágio, o corpo às vezes curvava-se em posturas imprevisíveis, como o *arc-de-cercle* (também conhecido como *arc-en-ciel*, arco-íris), em que se arqueava para cima, apoiado apenas na cabeça e nos calcanhares. Em seguida, vinha um terceiro estágio de poses

passionais (*attitudes passionelles*) e, em alguns casos, raros, ainda um quarto estágio de *post-hysterical derangement* (desordem pós-histérica), em que, segundo as palavras de Edward Shorter, "tudo podia acontecer".[14]

Como a descrição claramente rígida de Charcot do que ele denominou *la grande hysterie* baseava-se numa amostra mínima, a princípio constituída de apenas cinco pacientes, talvez não surpreenda o fato de que, tão logo a apresentou, julgou necessário introduzir-lhe um considerável grau de flexibilidade. Admitiu em seguida a existência de formas atípicas, ou variações dessas fases padronizadas.

> Há a possibilidade de um ataque ser inteiramente dominado no primeiro período e não progredir mais. Em outra variação, a "atitude demoníaca", como a vítima rasgar o pedaço da blusa na altura do seio, pode caracterizar o palhacismo do segundo período. Em ainda outra variação, atitudes de êxtase às vezes antecipam todas as poses passionais do terceiro período. Ou alucinações e ilusões podem ser as ocorrências do período terminal.[15]

Em muitas pacientes, observavam-se apenas algumas manifestações do *grande attaque*, como breves contrações das mãos, braços ou pernas. Charcot chamava esses ataques de *formes frustes* (formas de doença muito atenuadas na intensidade ou nos sintomas), ou *hysteria minor* em oposição à *hysteria major*.[16]

Satisfeito por apresentar os critérios clínicos rigorosos pelos quais era possível identificar uma entidade de doença real, Charcot passou a especular sobre suas causas. Embora algumas vezes seja considerado o primeiro pesquisador a entender a histeria como um fenômeno *psicológico*, qualquer versão simples dessa opinião seria enganadora. Pois, num certo sentido, Charcot jamais deixou de ser um neurologista, cuja concepção total das neuroses se fundamentava na idéia de que eram doenças com uma causa real, orgânica, embora indeterminável. Como toda sua visão de medicina se apoiava na pesquisa minuciosa do cérebro humano e do sistema nervoso, ele em geral relacionava os sinais físicos do distúrbio neurológico com a patologia cerebral que os originara. Quando não era possível detectar essa patologia pelo exame cerebral com o microscópio, às vezes postulava a existência de uma lesão hipotética. Fez isso, por exemplo, ao analisar um caso que chamou de paralisia "histérica":

> Há, sem dúvida, uma lesão nos centros nervosos... localizada, em minha opinião, na matéria cinzenta do hemisfério cerebral, do lado oposto da paralisia; mais precisamente, na zona motora do braço (...) há motivo para acreditarmos (...) que não se limita estritamente à zona motora do braço e se estende por trás da convolução mediana até as partes adjacentes do lobo parietal. Mas, sem dúvida, não se trata da natureza de uma lesão orgânica circunscrita. (...) Temos aqui, inquestionavelmente, uma daquelas lesões que escapam aos nossos meios atuais de investigação e que, por falta de melhor termo, designamos lesões *dinâmicas* ou *funcionais*.[17]

Deve-se dizer logo que, ao postular a existência de uma lesão invisível e indetectável para explicar os sintomas visíveis de sua paciente, Charcot não estava fazendo nada que não fosse intrinsecamente científico. Pois, muitas vezes, os cientistas precisam admitir a existência de entidades ou processos hipotéticos para levar adiante suas pesquisas. Um exemplo excelente é oferecido pela maneira como William Harvey empregou o termo "poro" em sua explicação da circulação do sangue.[18] Após fazer um minucioso estudo da anatomia e funcionamento do coração, pulmões e vasos sangüíneos, Harvey concluiu que o coração bombeava uma quantidade fixa de sangue em todo o corpo. A maior parte dessa explicação teórica baseava-se na observação de entidades e processos anatômicos visíveis. Mas havia uma exceção. Pois a única maneira possível de ele compreender toda essa observação era supor que ocorria uma troca sangüínea entre as artérias e as veias. Como a pesquisa anatômica não revelava caminho algum para uma troca assim, Harvey foi obrigado a postular que ela se dava através de aberturas minúsculas, ou poros, demasiado pequenas para ser vistas. Como observou Malcolm Macmillan, a implicação lógica dessa hipótese era que os poros seriam visíveis com microscópios mais potentes que os existentes na época. Isso revelou-se certo. Pois, como escreve Malcolm Macmillan: "Alguns anos depois da morte de Harvey, observaram-se de fato os vasos menores, mudando-se o *status* dos poros. Os poros postulados ou admitidos haviam-se transformado em capilares reais: um termo teórico tornara-se um fato."[19]

Em muitos aspectos, a estratégia de Charcot, de postular a existência de lesões causadoras de histeria, ainda que não se tivessem observado tais lesões, era diretamente comparável à hipótese anterior de Harvey. Na verdade, como observou Anne Harrington, "parecia haver", por baixo dessa formulação teórica inicial, "a esperança implícita (...) de que, assim que se aperfeiçoassem suficientemente os 'métodos vigentes' de pesquisa *post mortem*, as supostas diferenças entre distúrbios histéricos e orgânicos talvez se revelassem mais aparentes que reais".[20] Como se esclarecerá daqui a pouco, há bons motivos para supor que, tivesse Charcot esperado o advento das técnicas certas de investigação, sua hipótese — ou parte dela ao menos — seria justificada.

O curso da paciência científica, porém, não foi um daqueles que ele conseguiu manter. Isso se deu em parte, parece, devido à escala ilimitada dos problemas científicos que Charcot enfrentava, à medida que se desenvolvia a sua pesquisa. Pois em meados da década de 1880, logo antes de Freud chegar a Paris, ele se via não apenas lutando com muitos dos problemas científicos não solucionados, todos relativos ao enigma central da "histeria", e extremamente difíceis de explicar em termos neurológicos. Um dos mais difíceis e duradouros desses relacionava-se com os exercícios experimentais de Charcot com a hipnose, iniciados por volta de 1877. Na época, o fenômeno da hipnose adquirira péssima reputação no meio médico, após a alucinada teorização especulativa de Franz Anton Mesmer e suas idéias de "mag-

netismo animal" em fins do século XVIII. Não se sabe ao certo o que motivou Charcot a começar essas experiências. Uma possibilidade é a de que tenha sido influenciado pelo fisiologista Charles Richet, um dos poucos cientistas contemporâneos que levava o assunto a sério, insistindo em que o hipnotismo era um fenômeno autêntico, em que a simulação estava fora de questão. Outra possibilidade é que o trabalho de Charcot correspondesse diretamente ao do neomesmerista Victor Burq, cujo trabalho o próprio Charcot autenticara, e que julgava fosse possível às pacientes histéricas ficar sob a influência direta de ímãs e barras de metal. Uma terceira possibilidade é a de que o interesse de Charcot pelo hipnotismo fosse uma conseqüência natural de seu interesse pela *grande hysterie*. Pois muitas de suas *hystériques* freqüentemente resvalavam para um sonambulismo espontâneo, estado que parecia ser precedido por um estímulo externo definido. Uma paciente, por exemplo, ficava cataléptica com o som dos instrumentos de metal de uma banda militar; outra, com o latido de um cachorro; uma terceira entrava em transe no ato de calçar as meias. É bem provável que, ao notar a evidente suscetibilidade de suas "histéricas" ao estímulo externo, Charcot tenha começado a experimentar vários métodos de hipnose para induzir deliberadamente alterações nos estados de consciência.[21]

Os estados de consciência que ele causou em suas *hystériques*, provocando artificialmente o que chamou de "hipnose", eram às vezes tão estranhos e extremos que muitos comentaristas, baseando-se nos textos de muitos críticos de Charcot, admitiram que suas pacientes, consciente ou inconscientemente, os simulavam para agradá-lo.[22] Em muitos casos, tem-se quase certeza de que foi o que ocorreu, sobretudo nos estágios finais da carreira de Charcot. Mas os historiadores defensores da opinião de que todas as experiências dele nada mais eram que exercícios de sugestão só conseguem sustentar essa tese ignorando tanto as descrições clínicas detalhadas e observadas com a perícia de Charcot quanto os relatos de numerosas testemunhas oculares imparciais, com capacidade de observação clínica às vezes igualmente perspicaz.

O que tende a ocorrer muitas vezes é que os comentaristas modernos definem o estado hipnótico relacionando-o com a prática de alguns hipnotizadores do século XX e, por conseguinte, supõem que as experiências de Charcot eram exatamente da mesma categoria. Ele mesmo, no entanto, deixou fartamente claro que, quando empregava o termo hipnose, era num sentido muito restrito e específico. Em sua opinião, tratava-se de um estado que se podia induzir apenas em indivíduos que já sofriam de "histeria".

A idéia do hipnotismo como um fenômeno neurológico não era inteiramente nova. O médico inglês James Braid, que fizera experiências com mesmerismo na década de 1840, e introduzira o termo "hipnose", publicara essa opinião, sugerindo que o transe hipnótico era provocado quando o olhar fixo num objeto colocado logo acima do campo normal de visão causava fadiga ocular. A continuação desse estado, "pela paralisação dos centros nervosos nos olhos e seus anexos, e a destruição do equilíbrio

do sistema nervoso, originava assim o referido fenômeno".[23] As descrições por Braid das reações de seus primeiros pacientes parecem confirmar essa opinião. Pois suas claras referências a espasmos musculares involuntários e movimentos convulsivos indicam um paralelo entre um tipo particular de transe hipnótico e uma convulsão, menor, de base neurológica. Descreve, por exemplo, sua primeira experiência nos seguintes termos:

> Solicitei ao Sr. Walker, um jovem cavalheiro presente, que se sentasse e mantivesse o olhar fixo no gargalo de uma garrafa de vinho, colocada bem acima dele, de modo a provocar um considerável cansaço nos olhos e nas pálpebras e permitir-lhe manter a visão constante do objeto. Em três minutos, as pálpebras se cerraram, uma torrente de lágrimas escorreu-lhe pela face, a cabeça pendeu; o rosto *ficou levemente convulsivo*, ele deu um gemido e mergulhou no mesmo instante em sono profundo, a respiração tornando-se lenta, profunda e sibilante, a mão e o braço direito *agitando-se em movimentos leves, convulsivos*. Ao cabo de quatro minutos, julguei necessário, para sua segurança, encerrar a experiência [itálico nosso].

É extraordinário que, embora nem todos os pacientes de Braid reagissem desse modo, ele muitas vezes aceitasse, sem ceticismo, "sintomas" claramente resultantes de sugestão. Mas quando emprega o mesmo método de indução em sua mulher, descreve uma reação convulsiva semelhante:

> Em dois minutos, a expressão do rosto mudara muito e, ao fim de dois minutos e meio, ela *fechou as pálpebras em convulsões*; retorceu a boca; deu um suspiro profundo, projetou o peito, caiu para trás *e começou a entrar nitidamente num paroxismo histérico*; para impedi-lo, despertei-a no mesmo instante. Ao medir-lhe o pulso, descobri que subira para 180 batimentos por minuto.[24]

Nas experiências de Charcot, o fato de só se escolher as cobaias entre as pacientes que sofriam regularmente de ataques convulsivos de desenvolvimento completo parece ter exercido uma influência decisiva no tipo de estado hipnótico que ele conseguia produzir. Verificavam-se repetidas vezes em suas experiências os sinais involuntários e convulsivos descritos acima, como é revelado por uma série de testemunhos oculares, selecionados de periódicos médicos contemporâneos. Em 1878, o professor Arthur Gamgee, da Universidade de Manchester, visitou o La Salpêtrière com vários colegas médicos e descreveu minuciosamente as reações das pacientes de Charcot enquanto hipnotizadas. Uma jovem, descrita como "histero-epiléptica", foi hipnotizada pelo método de fixação do olhar:

> Às 10:06, as pálpebras tombaram e ela, ao mesmo tempo, começou a pestanejar de maneira rápida, trêmula; esse fenômeno continuou durante todo o sono induzido, e

de maneira constante, como observou o professor Charcot; ao mesmo tempo, ocorreu uma contração tônica dos flexores de ambos os antebraços, os pulsos ficando temporariamente cerrados.

Após mostrar que sua paciente ainda conseguia escrever e costurar mesmo em estado semelhante ao transe, Charcot soprou-lhe nos olhos e despertou-a da hipnose. "O ato de despertar, no caso dela e de todas as histero-epilépticas que foram induzidas ao sono mesmérico", escreveu Gamgee, "é acompanhado de um reflexo peculiar; vê-se um ato automático e repentino de expulsão de saliva — como se houvesse um leve esforço para cuspir."[25] Em 1879, um observador médico americano relatou reações semelhantes às da convulsão. Neste caso, o objeto das experiências de Charcot era uma jovem de 21 anos, que sofria de "histeria", e que ele hipnotizou, pedindo-lhe que fitasse uma luz brilhante. "Em alguns segundos ela ficou cataléptica e completamente anestesiada. Os membros tornaram-se flexíveis e mantinham-se em qualquer posição em que o operador os colocasse." Quando se removia a luz, a paciente engolia convulsivamente em seco e entrava em novo estado, onde qualquer fricção na pele provocava contrações dos músculos correspondentes. Ao mesmo tempo, era possível observar "um movimento constante da pálpebra superior, convulsões do globo ocular em várias direções, e anestesia persistente".[26]

O estado de catalepsia aqui mencionado — estado em que os membros da vítima assumem uma "rigidez de cera" — era induzido com freqüência nas "histéricas" de Charcot. O próprio Freud foi um dos muitos visitantes que testemunharam o estranho espetáculo de pacientes tornando-se de repente catalépticas ao som de um gongo e posteriormente sendo retiradas desse estado com a aparência de estátuas que adquirem vida.

Charcot não procurava disfarçar sua perplexidade diante desses fenômenos. Esse desnorteamento, contudo, não o fez reduzir suas experiências. Pressionando as pálpebras das pacientes, abrindo ou fechando os olhos delas, ou empregando alguns outros estímulos físicos, descobriu que conseguia fazê-las passar por diferentes estados hipnóticos. O fato de que essas mudanças, mais que ocasionadas pela vontade, eram às vezes neurologicamente precipitadas, é indicado pelos sinais físicos que as acompanhavam. "Um leve som e movimento de deglutição anunciam a transição", escreveu W. Morton, em 1880, "e de vez em quando um pouco de espuma no canto da boca."[27]

Alguns dos espetáculos mais teatrais testemunhados pelos visitantes da enfermaria de Charcot — como as cenas de catalepsia em grupo — parecem com quase toda certeza ter sido resultado de sugestão. Em outros casos, também parecia que as pacientes reagiam consciente ou inconscientemente às sugestões dadas por Charcot ou seus assistentes. Mas, como argumentou persuasivamente Thornton, as reações fisiológicas registradas por vários observadores médicos experientes sugerem que, ao menos em alguns casos, os fenômenos em questão eram reais. Quando Charcot re-

produzia "o estado letárgico", podia-se observar uma série de reações que jamais poderiam ter sido originadas por simulação nem por sugestão. Pois, pressionando-se os nervos de um indivíduo, era possível provocar uma contração duradoura do músculo correspondente, *incluindo* músculos que não dependiam de controle voluntário. A contratura persistia após interromper-se a pressão, e só relaxava com a estimulação dos músculos opostos. Robertson, escrevendo no *Journal of Mental Science*, em 1892, analisou o teste, a que assistiu, de maneira meticulosa e achou-o convincente:

> Não se podia deixar de concordar com Charcot sobre a existência ali de um estado nervoso estranho, que não era possível simular, pois não apenas as mulheres desconheciam a anatomia e a fisiologia dos nervos, mas a contração de músculos podia ser provocada de modo mais ou menos involuntário, como a do músculo superior do ouvido. (...) Fiquei impressionado com a natureza involuntária do fenômeno.[28]

Charcot também afirmava ser capaz de induzir em algumas pacientes um estado de rigidez férrea, completamente diferente de qualquer coisa possível de ser provocada por um retesamento voluntário dos músculos. O próprio Freud testemunhou uma dessas experiências, em que se colocou o corpo rígido de uma garota sob hipnose em duas cadeiras, de modo a ficar apoiado apenas na cabeça e nos calcanhares. Neste caso em particular não fica de modo algum claro que Charcot explorava uma reação de anormalidade neurológica, como sugere Thornton.[29] Pois a postura que Freud testemunhou pode ser mantida durante algum tempo por pessoas em estado fisiologicamente normal. Contudo, Freud ficou profundamente impressionado. Após observar essa e outras demonstrações, seu respeito por Charcot intensificou-se ainda mais. "Descobri, para meu espanto", ele relatou depois, "que as ocorrências se davam ali bem diante dos olhos, não havia como duvidar delas, embora fossem bastante estranhas para acreditar, a não ser quando presenciadas de perto."[30]

Mas não foram as experiências com hipnose em si que proporcionaram a Freud a chave que ele procurava. Pois a princípio o próprio Charcot não conseguira oferecer nenhuma explicação coerente das curiosas reações que provocava. Quando lhe pediam para fazê-lo, respondia em geral que os fatos tinham de vir antes da teoria. Só por volta da época da chegada de Freud a Paris Charcot começou a elaborar uma teoria da histeria que tentava oferecer uma solução ao enigma da hipnose. O catalisador que ajudou a produzir esse desenvolvimento teórico foi provavelmente a criação, em 1882, de um departamento de pronto-socorro para pacientes externos no La Salpêtrière, com enfermarias para casos de internações de curta duração. Isso pôs Charcot em contato com um grupo inteiramente novo de pacientes. Ele passou a encontrar vários sintomas aparentemente "histéricos" em pacientes, na maioria homens, envolvidos em acidentes ou brigas. Esse problema em particular era um tema

da atualidade, sobretudo devido ao número de acidentes ligados à recente expansão das viagens ferroviárias e os resultantes processos de reivindicação de seguro contra as empresas ferroviárias. Como muitos casos de "cérebro ferroviário" e "espinha dorsal ferroviária" não se relacionavam com nenhuma lesão física, alguns médicos argumentavam que ataques convulsivos, paralisia e anestesia — perda de sensibilidade física — podiam ser conseqüências apenas de choque psicológico. Em 1883, o médico inglês Herbert Page foi mais além, e observou que o estado de *hemianaesthesia* (perda de sensibilidade em um lado do corpo) era freqüentemente verificado nesses casos, assim como na própria histeria. Concluiu que o estado era portanto de essência histérica. Nos anos de 1883 e 1884, essa opinião foi apoiada por muitos médicos norte-americanos.[31]

A questão que se passou então a suscitar era se a "histeria" na verdade podia ter uma causa psicológica. A formação de Charcot tendia a torná-lo extremamente resistente a essas idéias. Como a maioria dos médicos de visão em fins do século XIX, sua orientação era essencialmente orgânica, e quase toda em sintonia com as descobertas médicas revolucionárias que ocorriam à sua volta, como a formulação da teoria da doença causada por germes, de Pasteur e Foch. Mas um fato ocorrido em torno de 1885 pode tê-lo levado a reconsiderar essa posição. Pois foi nessa época que Charcot se surpreendeu com o resultado visivelmente drástico do isolamento, como medida terapêutica, das mulheres que sofriam de anorexia de suas famílias e amigos. Até então, sempre acreditara, muito erroneamente, que a anorexia nervosa era uma doença nervosa orgânica transmitida por hereditariedade. A atividade do isolamento terapêutico, contudo, indicava que se podia curar a anorexia pela influência da mente, e que talvez fosse ela própria uma doença "psíquica[32]".

Esse fato pode ter estimulado Charcot a adotar uma perspectiva psicológica quando passou a considerar os sintomas sofridos por alguns dos homens que tratava como histeria traumática. Nesses casos, embora os pacientes pudessem ter caído de uma altura considerável, ou batido a cabeça, muitas vezes não havia sinal algum de ferimento físico. Na tentativa de explicar as paralisias e os ataques convulsivos posteriores a esses acidentes, Charcot aparentemente começou a levar a sério um curioso trabalho científico do médico inglês J. Russell Reynolds, publicado no *British Medical Journal* em 1869. Reynolds argumentava que, em certos casos, a paralisia de um membro podia ser provocada apenas pela fixação contínua do paciente na *idéia* da paralisia. Aplicando o mesmo tipo de raciocínio a alguns dos seus próprios casos, Charcot chegou aos poucos à conclusão de que também neles a paralisia dos pacientes não fora causada por algum acidente real, mas pela idéia que haviam formado do acidente.

Do ponto de vista dele, a grande vantagem dessa explicação era que, simultaneamente, podia-se recorrer a ela como uma solução para seus problemas científicos mais prementes — apresentados pelos fenômenos associados à hipnose. Pois

aí, também, se podia afirmar que as mudanças físicas ocorridas no corpo eram ocasionadas por sugestão ou por influência de idéias. Charcot, na verdade, quase imediatamente elaborou em grande detalhe essa explicação combinada de hipnotismo e histeria. No estado de hipnose, argumentou, era possível provocar, por sugestão ou insinuação,

> uma idéia, ou um grupo coerente de idéias associadas, que se alojava na mente como um parasito, permanecia isolada de todo o resto e era manifestada externamente pelos fenômenos motores correspondentes. Se isso de fato ocorre, é possível conceber que *uma idéia incutida de paralisia, sendo desse tipo, resulte numa paralisia real*; e veremos que nesses casos isso aparecerá muitas vezes com características clínicas tão distintas quanto uma lesão da substância cerebral.[33]

Na opinião de Charcot, uma idéia só podia traduzir-se num sintoma físico se o isolassem da consciência comum. Sugeria que era exatamente isso que ocorria tanto na hipnose quanto na histeria traumática. Pois tanto o hipnotismo quanto o choque nervoso produzidos por um trauma levavam, em sua opinião, a uma "aniquilação do *ego*". Isso permitia que uma determinada idéia, ou um complexo de idéias, se alojasse numa parte do cérebro onde não seriam ameaçadas ou combatidas pelo funcionamento cerebral consciente. Dessa maneira, a idéia "ficaria afastada de qualquer influência, se fortaleceria, e por fim se tornaria poderosa o bastante para constituir-se objetivamente numa paralisia".[34]

Tão logo Charcot formulou essa solução inteiramente especulativa para seus dois principais problemas científicos, começou a tratá-la como se fosse um fato científico estabelecido, afirmando que a resistência a ela se devia apenas à relutância em acreditar que os homens, não menos que as mulheres, podiam sucumbir à histeria. "Que um artesão forte", escreveu, "de boa constituição física, sem as angústias de uma cultura elevada, um foguista, por exemplo, não emotivo antes, pelo menos na aparência, se tornasse histérico após um acidente de trem causado por colisão ou descarrilamento, como uma mulher, é o que supera a nossa imaginação."[35] Charcot argumenta em seguida que, assim como a histeria "simulava" os ataques convulsivos associados à epilepsia, os casos de "trauma histérico" simulavam os tipos de paralisia que, de outro modo, estavam ligados a lesões cerebrais orgânicas. Não abandonara sua concepção de histeria de origem orgânica. Pois ainda a considerava uma doença hereditária do sistema nervoso. Nessa sua nova teoria, contudo, a histeria era julgada como uma fraqueza nervosa que podia permanecer latente, e cujos sintomas visíveis eram às vezes provocados por acidentes traumáticos e as idéias que os pacientes formavam desses acidentes. Em termos que conquistaram Freud e que, mais tarde, moldariam toda a evolução não apenas da psicanálise, mas da psiquiatria moderna como um todo, ele falava "dessas paralisias admiráveis, paralisias dependentes de uma

idéia, paralisias causadas pela imaginação". E prosseguia enfatizando que a expressão "paralisias causadas pela imaginação" não significava "paralisias imaginárias", pois "essas paralisias motoras sem origem física são de uma realidade tão objetiva quanto as relacionadas com uma lesão orgânica; eram simuladas, como se verá, por muitos aspectos clínicos idênticos que muito dificultam sua diagnose".[36]

Para oferecer uma "prova" experimental do que, por outro lado, poderia parecer uma afirmação altamente improvável, Charcot recorrera mais uma vez a demonstrações realizadas com pacientes histéricos hipnotizados. Após apresentar o exemplo de um paciente que sofria de uma determinada forma de paralisia em conseqüência de um acidente, ele acompanhava depois uma de suas próprias pacientes histéricas, hipnotizava-a e, com uma leve pancada em seu braço ou perna, induzia nela o mesmo tipo de paralisia. Embora essa paralisia fosse visivelmente causada por um estímulo apenas *físico*, Charcot esquivava-se das implicações disso, argumentando que esse tipo de "traumatismo leve" bastava para produzir "uma sensação de dormência (...) e uma ligeira indicação de paralisia". Essa indicação física de paralisia era depois supostamente traduzida para a idéia de paralisia, idéia que, por sua vez, era "concretizada" como uma paralisia de verdade.[37]

Por esse extraordinário encadeamento de raciocínio em que dispunha camadas de conjectura umas sobre as outras, numa pirâmide invertida de especulação muito diferente de sua teorização anterior, Charcot parece ter-se convencido de que realmente descobrira a invisível lesão "dinâmica" cuja existência real postulara. Essa "lesão" não tinha nenhuma forma física discernível, mas consistia na verdade em um processo inconsciente de formação de sintomas. Freud, que por curiosa coincidência histórica foi virtual testemunha do nascimento da "descoberta" de Charcot, recebeu-a com um entusiasmo não-crítico. Em suas próprias palavras, dignas de nota: "[Charcot] conseguiu *provar, por um encadeamento de argumentos,* que essas paralisias eram conseqüências de idéias que haviam dominado o cérebro da paciente em momentos de especial disposição" [itálico nosso].[38] As idéias podiam por si mesmas, parecia dizer Charcot, provocar mudanças físicas.

Foi essa opinião, de aparência tão profundamente subversiva de toda a ortodoxia médica, que atingiu Freud com a força de uma revelação. Sua atitude em relação à solução teórica de Charcot para os problemas de histeria e hipnose foi profundamente condicionada pela enorme admiração que já sentia por ele. Pois parece que mesmo antes de ter partilhado de sua descoberta, Freud já havia sido seduzido pela aura do grande homem. Apenas um mês depois de sua chegada a Paris, Freud já escrevera a Martha sobre a revolução interior pela qual se sentia passar.

> Acho que tenho mudado muito. Charcot, um dos mais brilhantes médicos e um homem cuja sensatez beira a genialidade, está simplesmente demolindo minhas visões e opiniões. Às vezes saio de suas palestras, como da Notre Dame, com uma idéia intei-

> ramente nova sobre a perfeição. (...) Não sei se a semente algum dia gerará frutos; mas o que sei é que nenhum outro ser humano jamais me influenciou dessa maneira.[39]

O que talvez seja mais significativo nas palavras de Freud é o modo como elas revelam a facilidade, mesmo nesse estágio de sua vida, com que idealiza seus professores. Embora, como vimos, ele próprio fosse destinado pelos pais ao papel de grande homem, parecia que a continuada insegurança intelectual o obrigava a projetar sua identidade "messiânica", de libertador do mundo, em outras pessoas e atribuir-lhes o tipo de grandeza humana que ansiava para si mesmo. Brücke e Meynert já haviam sido recipientes dessas projeções tão imensas. Logo, no mais extraordinário episódio da evolução intelectual de Freud, Wilheim Fliess receberia projeções semelhantes. Por enquanto, contudo, era a vez de Charcot.

Podemos observar que a compulsão de Freud para idealizar seus professores é tão extrema que ele quase chega a identificar o homem Charcot com a sublime arquitetura da Notre Dame. Não foi a primeira vez que usou essa comparação. Apenas alguns anos antes, descrevera seu colega Ernst von Fleischl-Marxow, cujo talento intelectual sempre admirara, como seu "ideal", comparando-o em seguida a uma sublime obra de arquitetura: "Admiro-o e gosto dele com paixão intelectual. (...) Sua destruição me atingiria como a de um templo sagrado e famoso teria atingido um grego antigo. Gosto dele não tanto como um ser humano mas como as realizações preciosas da Criação."[40]

O tom dessas palavras é o do pequeno discípulo intimidado pela magnificência de seu herói intelectual. Tão grande é o senso de respeito que ele não pode conceber o objeto de sua idealização como apenas outro ser humano; tem de elevar o herói a um reino sobre-humano, e imaginá-lo como um deus ou — como nesse caso — uma sublime arquitetura. O perigo de permitir-se dourar qualquer relação intelectual com essa reverência religiosa é que isso implica uma atitude de submissão intelectual. Quase sempre se isenta o deus da crítica que se poderia dirigir a um simples ser humano. No caso da relação de Freud com Charcot, parece ter havido exatamente essa suspensão da faculdade crítica. A possibilidade de Charcot poder ser ao mesmo tempo mortal e estar enganado, simplesmente não parece ter ocorrido a Freud. Em vez disso, submetendo à sua autoridade científica e aceitando de boa fé as suas intuições, passaria os cinco anos seguintes usando essas intuições para desenvolver sua própria teoria da histeria.

TRÊS

O engano de Charcot

UM DOS MAIS INTRIGANTES aspectos da história da psicanálise é o fato de Freud, ao seguir Charcot, elaborar alguns dos conceitos mais importantes sobre uma doença que o último denominou de "a grande neurose", mas que hoje raras vezes se encontra. Esse fato curioso foi observado um tanto casualmente por muitos estudiosos. Frank Sulloway, por exemplo, menciona o que descreve como "a misteriosa diminuição clínica da histeria ao longo do século XX", e diz que se trata de uma doença que "muitos especialistas em neurologia, hoje, vêm apenas uma ou duas vezes em toda a existência de sua clínica médica". Mais recentemente, Anthony Storr observou que raras vezes se vê hoje "o tipo de caso em que se baseou originalmente a primeira teoria psicanalítica, isto é, a histeria de reação em mulheres"[1]. Na França, Jacques Lacan notou o mesmo fenômeno misterioso. "Para onde foram todas as histéricas do passado", perguntou ele em 1977, "aquelas mulheres extraordinárias, as Anna O.s, as Emmy von N.s? Que substitui hoje os sintomas histéricos de uma era antiga?" O historiador Etienne Trillat expressa um sentimento muito semelhante. "A histeria morreu: não há dúvida", escreve em sua *Histoire de l'hystérie*, "e levou seus segredos consigo para o túmulo."[2]

Em meio às suas várias manifestações de surpresa e perplexidade, contudo, nenhum desses escritores oferece uma resposta satisfatória à questão óbvia: por que uma doença que foi de visível importância não apenas na época de Freud, mas durante séculos a fio antes, de repente se torna muito menos comum?

O fenômeno da "doença desaparecida" não é desconhecido da história da medicina. Algumas doenças — como a varíola e a tuberculose — diminuíram pelo simples motivo de que as condições de higiene melhoraram ou se descobriram antídotos eficazes. Outras desapareceram porque sua própria existência era conseqüência da incompreensão médica — a incapacidade de definir corretamente uma síndrome-

doença. Quando se substituem diagnósticos errôneos primitivos por uma compreensão mais científica, o rótulo médico antigo cai aos poucos em desuso, com a conseqüência de que toda uma doença parece desaparecer no limbo médico. Um engano comum desse tipo se origina da não-definição correta do conjunto das características e sinais da existência de uma entidade doença real — a tendência mais comum é identificar como enfermidades isoladas o que na realidade não passam de diferentes ramos da mesma árvore de doença. Um erro clássico desse tipo só foi finalmente corrigido em 1905, quando o zoólogo alemão Fritz Shaudinn descobriu o micróbio específico da sífilis. Só então a ciência médica reconheceu enfim que um grupo de doenças estranhamente variado, envolvendo o coração, o sistema nervoso e a aorta, eram na verdade manifestações diferentes da mesma doença.[3]

Há muito bons motivos para sugerir que a misteriosa diminuição dos casos de histeria ocorrida neste século se deva a um avanço semelhante de conhecimento. Se foi isso de fato o que aconteceu, Freud então, longe de desenvolver-se com a compreensão de histeria "científica" de Charcot, foi de fato vítima de um dos mais importantes equívocos de toda a história da medicina.

Um dos motivos para fazer essa sugestão é a maneira como o próprio Charcot desenvolveu seu conceito de histeria. Pois durante a década de 1880 — por volta da época em que Freud se encontrava em Paris — Charcot já se tornara tão confiante em seus poderes de diagnóstico, e estava tão seduzido por todo o conceito de histeria, que o termo passou a ser flexível. Muito em breve recorria-se a ele para acolher e explicar uma desnorteante variedade de sintomas. Charcot não apenas o empregava para ataques convulsivos, contraturas e paralisias, como ele e seus seguidores também concluíram que a histeria podia causar hemorragias, lesões na pele, vesículas, ulceração, gangrena e febre. Ele próprio foi responsável por grande parte desses diagnósticos. Chegou a dar o nome de "edema azul" a um distúrbio circulatório que atribuiu à histeria. Em vista desses diagnósticos extraordinários, talvez não surpreenda que um de seus colegas mais céticos, o professor Chaufford, tenha sido levado a confessar em 1912 que "nós também, sob a influência de Charcot, sofremos de histeria por um período".[4]

Se o ceticismo de Chaufford representasse a atitude predominante em relação à pesquisa de Charcot, não se fariam necessárias outras análises. Mas a resistência às várias críticas a Charcot feitas após sua morte é profunda. É verdade que a idéia de que seus assistentes treinavam cuidadosamente algumas das pacientes para "simular" seqüências de sintomas conquistou alguma aceitação. Mas se ignoraram completamente objeções muito mais fundamentais ao trabalho de Charcot sobre a "histeria". Alguns neurologistas e médicos experientes ainda parecem encará-lo como um cientista de imaculada genialidade, e essa opinião sobre o mais importante mentor de Freud dourou até mesmo as mais críticas explicações da psicanálise.

Podemos observar melhor as falhas mais sérias na teoria de Charcot se analisar-

mos o problema da "paralisia histérica", cuja elucidação tanto impressionou Freud. Embora nenhum dos principais biógrafos deste jamais tenha salientado o fato, o aspecto mais impressionante do diagnóstico desses casos por Charcot, da perspectiva privilegiada de hoje, é sua quase total falta de plausibilidade. Pois se um homem envolvido num acidente ferroviário, ou vítima da queda de um andaime, apresentasse depois paralisia ou fraqueza de um membro, ou de um lado do corpo, é muito improvável que isso se devesse ao choque emocional que sofrera. Muito mais provável é a existência de um traumatismo na espinha ou no córtex cerebral — na forma do que os médicos hoje chamariam de "traumatismo craniano obstrutor". Esses ferimentos, causados por um impacto grave mas sem corte no crânio, muitas vezes não deixam qualquer cicatriz externa. Mas, em conseqüência do impacto, o tecido mole do cérebro é pressionado contra o interior do crânio, causando hemorragia, contusão, escoriação ou coagulação. Esses ferimentos internos invisíveis podem ser a causa da paralisia ou, na verdade, de ataques epilépticos, que se seguem em cerca de um décimo dos casos. As lesões cerebrais originadoras dos sintomas de traumatismo craniano obstrutor, porém, são muitas vezes tão minúsculas que os métodos brutos de exame microscópico usados por Charcot não seriam capazes de detectá-las nos exames *post mortem*. Só o desenvolvimento posterior de novas técnicas de coloração microscópica e tomografia cerebral tornaram observáveis essas lesões; e só na última parte do século XX se mapeou com alguns detalhes a patologia imensamente complexa dos traumatismos cranianos. Sem qualquer acesso às modernas técnicas examinadoras, os médicos do século XIX, na maioria dos casos, eram obrigados a elaborar a patologia das lesões cranianas por um processo de dedução especulativa. Esse processo de raciocínio dedutivo levou muitos deles a uma compreensão imperfeita de alguns aspectos da patologia intracraniana. Mas as técnicas incipientes de exame então existentes, combinadas com uma compreensão neurológica falha e equívoca, significavam que muitos processos patológicos permaneciam envoltos em quase completo mistério. Nessas circunstâncias, era impossível refutar com clareza a afirmação de Charcot que os ataques convulsivos ou determinados tipos de paralisia podiam ser causados por uma idéia parasita que se alojara e incubara numa parte inconsciente da mente; para alguns médicos, entre eles Freud, isso parecia inteiramente plausível.

Um dos motivos de não se ter questionado com mais freqüência e radicalismo a diagnose de "histeria traumática" é que relativamente poucos estudiosos que escreveram sobre o relacionamento de Charcot com Freud parecem ter-se dado o trabalho de remontar aos seus históricos clínicos originais. Quando o fizeram, interpretaram muitas vezes esses históricos clínicos por visões psicogênicas, com pouca informação ou nenhum conhecimento de medicina patológica. Por conseguinte, suas tentativas de resumi-las foram seletivas e mal conduzidas. Um exemplo extremo desse processo de distorção é oferecido pelo historiador americano Mark Micale, que escreveu mais extensamente sobre Charcot e a história da histeria que qualquer outro estudioso

moderno. Micale deu muitas contribuições valiosas para a história da histeria. Parte de sua obra anterior, contudo, mostra a dificuldade que tiveram os estudiosos modernos de livrar-se da tirania das concepções médicas equivocadas propagadas por Charcot e Freud. Em seu artigo "Charcot e a Idéia da Histeria no Homem", Micale discute o caso de Le Log–, um entregador de flores de vinte e nove anos que esteve sob os cuidados de Charcot, após um acidente ocorrido em outubro de 1885. Em muitos aspectos, o caso de Le Log– é o *locus classicus* de suas teorias sobre histeria traumática, pois é no decorrer de seu relato que ele elabora com muitos detalhes suas teorias sobre as causas psicológicas. Micale resume os aspectos médicos do caso nos seguintes termos:

> Ao atravessar a Pont des Invalides com um burro-sem-rabo, uma tarde, "Le Log–" foi abalroado de lado por uma carruagem que passava. O homem sofreu apenas ferimentos físicos menores, mas perdeu momentaneamente a consciência. Quando apareceu no La Salpêtrière vários dias depois do acidente, Le Log– apresentava uma excêntrica panóplia de sintomas, incluindo dores de cabeça, mãos trêmulas, episódios amnésicos, hipersensibilidade do couro cabeludo e anestesias táteis e térmicas na parte inferior do corpo, exceto nos dedos dos pés.[5]

A partir desse resumo, um não-médico poderia muito bem concluir que Le Log– sofrera um traumatismo trivial e depois desenvolvera uma série de sintomas que, por terem sido descartados como uma "panóplia excêntrica", não são explicáveis em termos médicos. Mas se voltarmos à versão original, surge um quadro inteiramente diferente. Longe de perder a consciência só "momentaneamente", Le Log–, após ter sido jogado com violência na calçada, não mostrou nenhum sinal de recobrar-se, e foi carregado *absolutamente inconsciente*. Na própria versão de Charcot,

> Le Log– foi colocado em seu burro-sem-rabo e levado em primeiro lugar para a loja de um químico, onde permaneceu por cerca de vinte minutos, e depois transportado, *ainda inconsciente*, para o Hospital Beaujon... *onde ficaria durante cinco ou seis dias sem consciência* [itálico nosso].

O próprio Le Log– confirmou ter "batido com a cabeça violentamente no chão". Embora Charcot tivesse descartado isso como resultado de confusão, toda a posterior evolução da doença de Le Log– foi coerente com sua versão. Pois após ter sido mandado de volta do Hospital Beaujon para casa, a convalescença de Le Log– foi interrompida por hemorragias nasais graves, só estancadas com tamponamento do nariz. Ele acabou sofrendo um violento ataque, precedido "por uma sensação de uma bola avolumando-se na garganta". Durante o ataque, perdeu a consciência e foi levado numa padiola para um segundo hospital, o Hôtel Dieu. Ali permaneceu dois meses e na primeira semana entrou em estado de coma profundo, ao sair do qual não pôde

falar durante dois dias. Sofreu hemorragias nasais graves e as extremidades inferiores do corpo aos poucos ficaram quase completamente paralisadas. Longe de aparecer no La Salpêtrière "vários dias depois do acidente", como escreve Micale, Le Log– foi transferido para o hospital de Charcot em março de 1886 — quase seis meses exatos depois do acidente. Ao ser internado, tinha a memória e a inteligência "consideravelmente atingidas", e declarou que "à noite via chamas diante dos olhos, tinha sonhos terríveis e o tempo todo palpitações nas têmporas e zumbido nos ouvidos". O lado esquerdo da boca ficara parcialmente aberto, devido a um espasmo dos músculos faciais esquerdos, acompanhado de uma torção ou tremor do canto da boca. Durante a maior parte desse período, Le Log– sofria de "constante dor de cabeça de caráter constritivo, que lhe dava a sensação de um pesado capacete pressionando todas as partes da cabeça".

O resumo bizarro, parcial e de total inexatidão do caso, feito por Micale, é um exemplo extremo do que ocorre quando se relatam históricos médicos de um ponto de vista puramente psicogenético. No caso da maioria dos estudiosos de Freud, não nos ofereceram sequer uma visão distorcida da doença de Le Log–; o pecado da distorção é substituído pelo da omissão, além de se darem poucos detalhes de todos os casos de Charcot. Contudo, quando se relata o histórico completo dos sintomas físicos de Le Log–, e se os separam das interpolações diagnósticas de Charcot, todo o caso, em vez de ser um exemplo clássico de psicogenia, está impregnado de organicismo. A maioria dos médicos modernos reconheceria sem hesitação, no histórico de Le Log–, um caso grave de traumatismo craniano. O longo período de inconsciência constituiria em si não uma indicação de trauma emocional, mas um sinal da gravidade do traumatismo intracraniano. Isso por sua vez indicaria a probabilidade de desenvolvimento de epilepsia posterior, e foi obviamente o que ocorreu no caso de Le Log–. O ataque excepcionalmente grave que ele sofreu parece ter resultado em outro dano cerebral. As profusas hemorragias nasais, para as quais a patologia psicogênica de Charcot não oferece qualquer explicação, apenas confirmariam o quadro, assim como o espasmo facial e os vários outros sinais neurológicos por ele descritos — incluindo os sonhos apavorantes, as chamas diante dos olhos e os ruídos no ouvido, formas de alucinação muitas vezes associadas a episódios epilépticos que ele desconhecia.

Longe de ser um caso claro de histeria, como afirmou Charcot, a doença de Le Log– é inteiramente coerente com um traumatismo craniano resultante de lesões ou mesmo de uma fratura basal do crânio. Seus sintomas, que Micale descarta como uma "panóplia excêntrica", seriam reconhecidos pela maioria dos médicos modernos como os de lesão cerebral, epilepsia e pressão intracraniana intensificada.[6]*

*Para uma análise mais detalhada da doença de Le Log– e seu posterior restabelecimento parcial, ver nota 6.

Nem todos os casos de "histeria traumática" de Charcot apresentam erros de diagnósticos tão óbvios como o de Le Log–. Em muitos casos, parece que ele tentava encontrar acidentes comuns que, por coincidência, antecediam os ataques de epilepsia "espontânea" e depois argumentava que o choque psicológico fora responsável pelo desencadeamento de um ataque "histérico". Contudo, muitos dos casos de histeria traumática de Charcot, entre eles alguns dos primeiros que impressionaram Freud, seguem o mesmo padrão que vemos no caso de Le Log–. Por conseguinte, ele muitas vezes explicava casos de paralisia orgânica, de origem neurológica, como "paralisia histérica", e habitualmente interpretava as convulsões epilépticas, que às vezes ocorrem em seguida a traumatismos cranianos, como sinais de adiantada "histeria traumática". Por exemplo, sua descrição do caso de um aprendiz de padeiro que começou a ter convulsões quinze dias depois de um ataque na rua, que o deixou caído inconsciente. "O ataque", escreve ele, "espontâneo ou provocado, é sempre precedido de uma aura: dor ilíaca ao nível do ponto histerogenético, a sensação de uma bola subindo do epigástrio para a garganta, zumbido nos ouvidos e palpitação nas têmporas. Começa o ataque; os olhos reviram para cima nas órbitas, os braços enrijecem e se retesam, e o paciente, em pé, cai no chão, com perda completa de consciência."[7] Embora os neurologistas modernos, quase sem exceção, reconhecessem que o caso aqui descrito era de epilepsia focal, subseqüente a uma lesão cerebral focal, Charcot usou-o, como fez depois com o caso de Le Log–, numa tentativa de reforçar sua própria teoria da formação de sintomas inconscientes e da "histeria traumática".

É tão simples identificar o engano médico mais gritante de Charcot que parece surpreendente o fato de nenhum dos principais biógrafos de Freud — Ernest Jones, Henri Ellenberg, Ronald Clark, Frank Sulloway ou Peter Gay — sequer aventar a possibilidade de que talvez o mais importante dos seus mentores médicos estava essencialmente enganado.[8] O crédito por formular pela primeira vez o argumento que expus aqui vai mais uma vez para uma das mais interessantes críticas de Freud — E. M. Thornton. Ela afirma não apenas que Charcot diagnosticou casos de traumatismo craniano obstrutor como histéricos, mas também argumenta que todo o seu conceito de histeria se baseou numa compreensão equivocada. Na verdade, ela sugere que por trás desse engano está o não-reconhecimento pelos cientistas médicos, por muito tempo, de que a epilepsia não era um fenômeno discreto, com uma patologia e uma sintomatologia constantes, mas um conjunto de distúrbios inter-relacionados do cérebro, que podiam manifestar-se numa variedade de padrões convulsivos bastante diferentes.

Seria na verdade enganador atribuir aos neurologistas modernos todo o crédito por esse reconhecimento. Uma das primeiras intuições mais interessantes da diversidade dos fenômenos epilépticos foi feita por Bernard of Gordon, no século XIV:

> Às vezes o paroxismo é muito longo e violento, outras vezes, curto. Eu o vi muitas vezes tão curto que bastava ao paciente recostar-se numa parede ou coisa semelhante

> e esfregar o rosto, que passava. Às vezes não precisava de ajuda, mas invadia-o uma tonteira na cabeça e cegueira nos olhos e ele próprio, ao pressentir isso, rezava uma ave-maria, e antes de terminar o paroxismo já havia passado; ele cuspia uma vez e a coisa toda ia embora. Alguns, após um paroxismo, não se lembram de absolutamente nada sobre o ataque, nem de sua aflição, e outros lembram e se sentem envergonhados.[9]

A perspicácia clínica de Bernard, contudo, era de longe mais exceção do que regra. Só na última parte do século XIX se começou a acumular de modo sistemático o conhecimento das diferentes formas de epilepsia. Entre 1861 e 1902, o neurologista britânico John Hughlings Jackson foi o precursor da pesquisa clínica da epilepsia. Rejeitou as conversas sobre "epilepsia genuína" e em 1879 fez a seguinte observação crucial:

> Há numerosas epilepsias, sob a definição de que qualquer epilepsia é, em seu lado anatômico, uma "lesão de descarga" de alguma região do *cortex cerebri*. O tipo de paroxismo difere segundo a região particular do córtex afetada; e como muitas regiões, quando não todas, do córtex podem estar comprometidas, o número das diferentes epilepsias cientificamente observado é enorme.[10]

Enquanto antes se tendia a empregar o termo epilepsia para ataques generalizados que, originados no núcleo central do cérebro, envolviam o corpo todo em convulsões, e de repente faziam o paciente cair inconsciente, Hughlings Jackson descrevia outras formas de ataque epiléptico que não eram tão sérios, mas podiam causar ataques convulsivos, movimentos automáticos, contraturas rígidas ou episódios de atitude "entorpecida". Esses ataques focais originavam-se numa determinada área do córtex, e só depois espalhavam-se pelo resto do cérebro. Dependendo da parte cerebral em que se originavam, podiam desencadear sensações que começavam numa parte específica do corpo e depois, algumas vezes, percorria outras áreas, tornando-se progressivamente mais generalizados.

Antes da descoberta da localização cerebral, achava-se que toda sensação dolorosa sentida como localizada numa determinada parte do corpo humano era, na verdade, sinal de um distúrbio naquela parte. Por conseguinte, se um ataque convulsivo se originava aparentemente na perna direita de um paciente, julgava-se ser uma doença da perna, e em alguns casos às vezes amputava-se todo o membro na tentativa de curá-la. Ainda mais significativa era a suposição de que, como se sentia o ataque "histérico" clássico, de modo subjetivo, como originado no útero e subindo depois pelo corpo, então era realmente um distúrbio uterino. Essa teoria antiga ainda era defendida por muitos médicos clínicos no século XIX e, com o advento de novas técnicas anestésicas, muitas mulheres foram submetidas a operações inteiramente desnecessárias para remover os ovários e o útero.

A cuidadosa observação dos ataques epilépticos focais em que Hughlings Jackson foi pioneiro acabaria levando a outra explicação muito diferente desses fenômenos — isto é, que as sensações localizadas pelo paciente em diferentes partes do corpo eram na verdade provocadas por descargas epilépticas em áreas correspondentes do cérebro. O próprio Charcot conhecia o trabalho de Jackson, e foi ele quem introduziu a expressão "ataque jacksoniano" para referir-se a um padrão de convulsões de disseminação gradual (que poderiam, por exemplo, começar com uma contorção na mão, em seguida propagar-se pelo braço e o rosto, e depois descer pela perna e o pé). Mas Hughlings Jackson não conseguiu resolver o problema dos ataques mais complexos que se originavam nos lobos temporais, com seus estranhos sintomas de aparência física, e sua singular aura premonitória. De fato, a sólida autoridade de Charcot, e sua insistência em que esses ataques eram "histéricos", praticamente impossibilitaram aos neurologistas da época "observar" a epilepsia do lobo temporal. Só na década de 1940, após a introdução do eletroencefalograma, é que se definiu afinal a epilepsia do lobo temporal.

Devido às ligações entre os lobos temporais e o "cérebro visceral", a "aura" que antecede o ataque começa muitas vezes no abdômen — ou mesmo na vagina — e sobe.[11] Para esclarecer a relevância desse fato nas pesquisas da histeria por Charcot, Thornton cita a descrição dele próprio da aura que precede o ataque "histérico" de uma de sua pacientes.

> Essas sensações, que surgem da região ovariana, chegam em sucessão: primeiro ao epigástrio; segundo ao pescoço ou à garganta — manifestando-se nessas regiões por uma opressão mais ou menos intensa, a conhecida sensação de uma bola ou globo (*globus hystericus*); terceiro à cabeça, onde a irradiação se caracteriza por zumbidos ou assobios no ouvido esquerdo, cefaléia com palpitações, que a paciente compara a muitas marteladas na têmpora esquerda, e por fim à ofuscação da visão no olho correspondente.[12]

Essa descrição corresponde exatamente à aura histérica clássica descrita durante muitos séculos pelos médicos, e o próprio Charcot sempre tratou a presença dessa aura como um sinal de que quaisquer convulsões posteriores *não* eram epilépticas. Junto com a descrição por Charcot de uma aura "histérica", porém, Thornton inclui a descrição de uma aura do lobo temporal feita em 1954 pelo famoso neurocirurgião Murray Falconer:

> Uma aura muito comum é uma sensação epigástrica que pode se assemelhar ao "estômago embrulhado" ou coisa parecida. Às vezes, em vez de no epigástrio, a sensação se localiza na parte inferior do tórax, ou mesmo nas regiões umbilical e retal. Contudo, uma seqüência comum é a sensação epigástrica subir rapidamente até a garganta, onde se segue uma sensação de sufocação.[13]

Como observa Elizabeth Thornton em seu primeiro estudo, *Hypnosis, Hysteria and Epilepsy*, outros neurologistas confirmaram a predominância da aura visceral na epilepsia do lobo temporal. Henner, por exemplo, descreve a aura em termos quase idênticos às antigas explicações sobre o ataque histérico. O paciente experimenta uma sensação de constrição no epigástrio, ele escreve, acompanhada de ansiedade:

> A sensação espasmódica sobe pelo tórax até a garganta, e é então seguida de inconsciência ou automatismo psicomotor. Os sintomas descritos pelos pacientes correspondem exatamente à *boule* ou *globus hystericus* de Charcot.

O próprio Henner sugere em seguida que uma das tarefas da neurologia moderna devia ser corrigir as interpretações tradicionais de *globus hystericus*, "pois presumo que nesses casos se está quase sempre lidando com um ataque epiléptico.[14]"

Em vista desses argumentos, é difícil resistir à conclusão de que, nos casos em que não eram simulados (como pode às vezes ter ocorrido), os ataques "histéricos" dos pacientes de Charcot não eram causados por traumas emocionais nem por idéias inconscientes. Do mesmo modo que os outros, que haviam sido erroneamente diagnosticados como "histéricos" por séculos a fio, eram convulsões epilépticas causadas por minúsculas lesões cerebrais, que não teriam sido discerníveis pelas técnicas laboratoriais relativamente primitivas de Charcot, mesmo, de qualquer modo, quando iam para autópsia.

O fato de Charcot ter aparentemente conseguido induzir estados anormais em suas pacientes "histéricas", hipnotizando-as, em nada diverge, sugere Thornton, dessa visão. Pois o hipnotismo não é um processo místico nem mágico. Pode assumir várias formas, e a ciência médica ainda não tem qualquer explicação adequada para os transes hipnóticos em que os eletroencefalogramas permanecem normais. Ela indica, contudo, que a própria forma particular da "hipnose" usada por Charcot era, em essência, um fenômeno neurológico. Funcionava pela exploração do fato de que se pode provocar, por meio de reflexos, estados epilépticos em indivíduos já organicamente predispostos a eles por vários estímulos sensoriais. Pode-se provocar ataques, por exemplo, pelo efeito estroboscópio de rápidos clarões de luz, por ruídos rítmicos altos, sons repentinos, ou mesmo por toques ou pancadas no corpo. Thornton afirma que as paralisias, contraturas e outros estados anormais que Charcot conseguiu induzir em suas pacientes pela hipnose não eram mais causados por idéias, do que os espontâneos, ocorridos sem hipnose. Mas também por fatores orgânicos, que Charcot e os contemporâneos não tinham como observar, por causa das limitações de suas técnicas investigatórias.

O argumento apresentado por E. M. Thornton, do qual fiz um breve resumo aqui, oferece uma intrigante solução para o enigma da pesquisa posterior de Charcot. A explicação que ela dá sobre as experiências de hipnose dele é particularmente

interessante. Essas experiências foram muitas vezes atacadas durante a própria vida de Charcot, sobretudo por Hippolyte Bernheim, professor de medicina na Universidade de Nancy. O próprio Bernheim aprendera a técnica do hipnotismo com um carismático médico rural, Auguste Liébeault, e acreditava que a hipnose era um estado apenas psicológico, que induzia uma sugestionabilidade por ele definida como "a capacidade de transformar uma idéia num ato". Logo depois de Charcot apresentar um trabalho sobre hipnotismo na Académie des Sciences, em 1882, como um fenômeno *fisiológico*, Bernheim revelou a existência da obra de Liébeault, e em pouco tempo empenhou-se numa acirrada luta contra Charcot, com o intuito de provar que o próprio hipnotismo não passava de um efeito de sugestão. Bernheim embarcou com tanto zelo em sua campanha contra as idéias de Charcot, que na época em que este morreu, em 1893, ele já havia de fato saído vitorioso.

Devido à persistência de Bernheim, é comum encontrar tentativas de explicar toda a pesquisa do hipnotismo feita por Charcot como um engano. Pierre Marie descreveu que seus assistentes pré-hipnotizavam os pacientes para ele, antes de suas palestras matinais.

> Assim, as pacientes passavam de mão em mão durante a manhã; à tarde, os médicos internos e muitas vezes também os de fora, solicitados por colegas de outros hospitais, ou por amigos, repetiam mais uma ou várias vezes as experiências da manhã, sem nada refletir sobre elas. É fácil imaginar o desfecho de todas essas tentativas: sob o comando de Charcot, induzia-se uma série de sugestões nessas pacientes que resultavam inconscientemente num verdadeiro adestramento [*un véritable dressage*], do qual Charcot nada sabia. Por conseguinte, toda sua pesquisa sobre hipnotismo foi corrompida desde o início.[15]

Considerando-se que Marie trabalhou estreitamente com Charcot, há sem a menor dúvida alguma verdade em seu relato. Mas parece razoavelmente claro que a história da pesquisa de Charcot é muito mais complexa do que permite a versão de Marie. Os crentes ingênuos no poder da mente sobre o corpo estavam evidentemente dispostos a levar a sério as experiências de Bernheim no uso do hipnotismo para curar pneumonia, enfisema e cirrose. Uma vez que se admitia a possibilidade de a mente ter poderes tão ilimitados, podia-se "explicar" qualquer fenômeno físico concebível invocando-se o poder da sugestão inconsciente. Alguns hábitos clínicos de Charcot corroboram a opinião de que às vezes o La Salpêtrière se tornava um viveiro de sugestões inconscientes em que os médicos, sem perceber, plantavam idéias na mente das pacientes, que depois exibiam os sintomas ou atitudes que atraíam maior atenção médica. Mas exatamente porque se podia "invocar" a sugestão para dar uma explicação a tudo, a idéia era muitas vezes usada em excesso. Como demonstra o caso de Le Log–, muitas das reações psicológicas dos pacientes de Charcot eram inteira-

mente autênticas. Também é significativo que alguns dos observadores dos tipos de hipnose induzidos por Charcot e Bernheim percebessem uma acentuada diferença. Nos indivíduos hipnotizados pelo segundo, os sinais físicos de que a hipnose fora induzida, como ligeiros espasmos musculares, sobressaíam pela ausência. Não se observava em Nancy a hiperexcitabilidade neuromuscular revelada nas experiências de Charcot, e a catalepsia que Bernheim afirmava ser capaz de provocar por sugestão não parecia com a verdadeira catalepsia; segundo um observador, "assemelhava-se muito mais a uma postura voluntária".[16]

A grande vantagem da solução de Thornton para o enigma da pesquisa de Charcot é oferecer *de fato* uma explicação de vários fenômenos de aparência estranha gerados pelas experiências dele, como também um esclarecimento da presença de espasmos, contorções e outros sinais neurológicos que, como vimos, assinalavam a indução da hipnose nos pacientes de Charcot. Em relação a este último ponto, Thornton cita Hughlings Jackson para a conseqüência que um "estado onírico", muitas vezes por ele comparado ao sonambulismo, podia freqüentemente ser provocado por um ataque epiléptico menor, e que na verdade era um fenômeno *pós*-convulsão. Algumas vezes esse ataque era tão leve que mal se notavam os sintomas:

> De vez em quando, perguntam-nos por que uma pessoa de repente age de maneira estranha, violenta, ou entra num estado que lembra o sonambulismo, e nada fará por livre e espontânea vontade como nos ataques epilépticos; a não ser que estudemos atentamente os fenômenos dos ataques muito leves de epilepsia, interpretaremos de maneira errada esses casos; vamos nos demorar exageradamente no que chama a atenção e negligenciar o essencial; o importante é esmiuçar a fundo os sinais quase insignificantes de um ataque transitório.[17]

Os sinais enumerados em seguida por Jackson eram palidez transitória, movimentos de mastigação, de revolver os olhos para cima. Em outros trechos da obra, como observa Thornton, Jackson descreve mais sinais, entre eles o olhar fixo, vazio, leves espasmos no rosto, mãos ou olhos, espasmo da glote, liberação de saliva e rápidas piscadelas. Como já vimos, observavam-se freqüentemente esses mesmos sinais no La Salpêtrière no momento em que os pacientes de Charcot entravam em estado hipnótico, e um observador contemporâneo de fato comentou que alguns sinais sugeriam "a mais leve aproximação possível de uma convulsão epiléptica".[18] Thornton também comenta que o estado de catalepsia, ou a "rigidez de cera" que Charcot induzia muitas vezes em seus pacientes e denominou de "hipnotismo", é um estado *físico* distinto. E que W. G. Lennox, um dos principais especialistas em epilepsia do século XX, incluía a catalepsia entre as "convulsões acinéticas" da epilepsia do lobo temporal.[19] Na opinião de Thornton, "a chave para a compreensão dos trabalhos de Charcot com o hipnotismo e a histeria é encará-los como duas faces diferentes da

epilepsia do lobo temporal, ambas representando convulsões dos diferentes tipos encontrados na doença[20]".

Nesse aspecto em particular, Thornton exagera na simplificação. Parece bastante claro, por exemplo, que algumas reações físicas, inclusive a anestesia, *podem* ser provocadas pela hipnose sem induzir ocorrências epilépticas. Mas o argumento geral dela sobre a "histeria", e o papel que desempenhou no trabalho de Charcot devido ao predominante desconhecimento da diagnose, deve ser considerado, creio, uma das mais importantes e esclarecedoras de todas as contribuições dadas até hoje à pré-história da psicanálise.

É claro que não se deve tomar esse argumento para pressupor que todos os casos diagnosticados como "histéricos" durante séculos tenham necessariamente causas orgânicas em vez de emocionais. Não há a menor dúvida de que existem e sempre existiram casos em que pacientes simularam, consciente ou inconscientemente, ataques convulsivos para receber cuidados e atenção. Também parece óbvio que algumas pacientes de fato confundiam sintomas imaginários com reais e afirmavam estar doentes sem nenhuma tentativa deliberada de enganar. Igualmente importante, nenhuma versão não-dualista do organismo humano reconhecerá com certeza que todas as experiências humanas são na verdade ocorrências *fisiológicas*, e portanto pode originar às vezes uma ilimitada extensão de sintomas físicos. Mas o argumento de Thornton explica a "misteriosa diminuição" dos casos de histeria no século XX. Na verdade, parece bastante razoável sugerir que, se tivéssemos acesso às provas clínicas, psicológicas e patológicas relevantes, seria possível explicar todas as supostas histéricas de Charcot sem ter de recorrer ao modelo de "histeria" dele, altamente específico e todo baseado em conjecturas. A grande extensão do desaparecimento da "histeria de reação" extrema se deve em grande parte à substituição da diagnose errônea da "histeria" de Charcot por diagnoses corretas de um série de distúrbios neurológicos desconhecidos em seu tempo.[21]

Claro, o argumento em si não invalida a psicanálise. Mas desobstrui o terreno particular em que Freud iria construir suas teorias protopsicanáliticas da histeria. Os argumentos de Thornton, porém, foram quase totalmente ignorados não apenas pelo *establishment* psicanalítico, mas também pela maioria dos estudiosos de Freud. É bem provável que um dos motivos seja a excessiva cobrança que ela lhes faz, colocando-os numa polêmica que às vezes parece hostilizar não apenas a psicanálise, mas todas as formas de explicação psicológica. Ironicamente, seu próprio estilo explanatório lembra às vezes o de Freud, na medida em que ela tende a favorecer as soluções de um único fator para problemas que parecem exigir explicações mais complexas e diversas. Em muitos casos, parece muitíssimo provável que Charcot não tenha conseguido reconhecer os sintomas da epilepsia do lobo temporal e usou-os para reforçar suas teorias sobre a histeria. Isso foi sugerido, na verdade, de maneira bastante independente, e muito antes que E. M. Thornton incorporasse a idéia em sua crítica da

psicanálise. Ela própria cita as palavras não apenas de Henner, mas também do neurologista francês Henri Gastaut. Escrevendo em 1954, ele afirmava: "Trata-se hoje de um fato estabelecido, bem reconhecido por um grande número de especialistas em epilepsia, que os "histero-epilépticos" do último século quase certamente eram pacientes com lesões na região perifalciforme, na curva do hipocampo, ou na superfície inferior do lobo temporal."[22] Em vista do estado do conhecimento neurológico em fins do século XIX, isso era simplesmente inevitável. Mas também havia inúmeras outras doenças orgânicas que Charcot e seus contemporâneos desconheciam ou não compreendiam inteiramente. Só na última parte do século XX identificaram muitas síndromes neurológicas, por muito tempo consideradas "histéricas" ou psicogênicas como de origem orgânica. Ao mesmo tempo, a pobreza de diagnóstico da ciência médica em fins do século XIX significava que a diagnose *post mortem* de muitas doenças comuns era difícil ou inexata. Por exemplo, era impossível discriminar, de maneira confiável, entre a paralisia causada por esclerose múltipla e suas outras formas. Só em 1896, com a descoberta por Joseph Babinski do "reflexo plantar cutâneo", e a identificação de que um dedo do pé virado para cima indicava a presença de lesão neuronal motora superior, ficou mais fácil fazer uma diagnose confiável da esclerose múltipla. Certamente Edward Shorter estava certo quando se referiu ao fato, observando que "a histeria era excessivamente diagnosticada no passado, e no entanto a grande probabilidade era de que muitas jovens com esse diagnóstico sofressem de esclerose múltipla". Mais recentemente, Mark Micale, na de longe mais valiosa de suas discussões sobre a histeria, salientou como foi enorme o papel desempenhado na medicina do século XIX pelo não-reconhecimento de alguns dos mais complexos sintomas da sífilis. No século XX, assim que se começou a entender sua etiologia e evolução, ela logo se tornou conhecida como "a doença que tinha tudo" ou, como a histeria fora antes, "a grande imitadora". Como os sintomas da sífilis incluem convulsões epilépticas, visão dupla, perda de sensibilidade à dor em áreas dispersas do corpo, não há dúvida de que, como sugere Micale, um grande número de supostas "histéricas" na verdade sofriam de sífilis, numa época em que essa doença era epidêmica na Europa urbana.[23]

Embora o argumento de E. M. Thornton se ressinta quando se levam em consideração esses fatores, dificilmente se pode dizer, contudo, que em conseqüência disso seu resultado tenha sido solapado. Na verdade, reforçam-no consideravelmente. As provas existentes desde então fortaleceram ainda mais a posição dela, pois no mesmo mês do lançamento do seu livro foi publicado um trabalho clínico no jornal *Neurology*. Nele, R. P. Lesser e seus colegas apresentaram o caso de um homem com um histórico de alcoolismo e depressão que começou a ter ataques recorrentes aos 58 anos. Durante algum tempo, os ataques pareceram reagir bem a drogas anticonvulsivas, mas depois recomeçaram. Consistiam em uma sensação de fraqueza ou dormência que durava cerca de um minuto. A dormência atingia principalmente o ombro, o

braço e a perna esquerdos, mas às vezes também a perna direita, e se propagava até a região retal. Tomografias cerebrais revelaram leves anormalidades, mas nada que explicasse satisfatoriamente os ataques. Por conseguinte, os ataques do paciente foram tratados como se fossem histéricos. Suspendeu-se a medicação anticonvulsiva, e o diagnóstico pareceu confirmar-se quando dois eletroencefalogramas se mostraram normais. Fez-se então uma tentativa de induzir um desses acessos por sugestão. Um minuto após terem começado o procedimento, o homem teve um ataque típico, mas que foi acompanhado de uma leitura anormal do EEG no lobo temporal esquerdo. Em seguida, ocorreram outros sete ataques espontâneos, todos acompanhados da mesma leitura anormal do EEG. Reiniciou-se a medicação anticonvulsiva, e os ataques foram controlados. Contudo, nos meses seguintes, o paciente começou a falar com dificuldade, e ficou com paralisia no lado direito. A tomografia cerebral revelou uma massa na região temporal esquerda que acabou se verificando ser um tumor cerebral maligno. Em conseqüência dessa salutar experiência clínica, Lesser e seus colegas recomendavam que não se devia usar para a confirmação de diagnósticos de histeria o fato de se poder induzir por sugestão sintomas semelhantes a ataques convulsivos.[24] Talvez a mais interessante de suas descobertas seja o fato de que elas invertem exatamente a lição extraída por Charcot de suas experiências semelhantes no La Salpêtrière — a mesma lição que tanto impressionou Freud, e o levou a criar sua teoria da formação inconsciente de sintomas. Nesse aspecto, como em muitos outros, o histórico clínico reforça de modo significativo o caso apresentado por E. M. Thornton.

Uma prova corroboradora ainda mais impressionante só se tornou disponível em 1988, com a publicação de um histórico clínico pelo neurologista Colin Binnie. Ele descreve uma mulher de 22 anos que sofria de freqüentes ataques, caracterizados por gritos, quedas no chão sem ferimentos, e pela adoção da "clássica postura do *arc-de-cercle*, muitas vezes com contorções pélvicas ritmadas". O próprio Binnie comenta que a paciente atraiu algum interesse porque seus ataques lembravam os descritos por Charcot. Em parte devido ao conteúdo desses ataques, tratou-se a mulher como sofrendo de histeria, ou apenas "pseudo-ataques". Essa diagnose pareceu confirmar-se quando os numerosos EEGs feitos entre os ataques não revelaram nenhuma anormalidade. Em conseqüência dessa opinião médica sobre seu distúrbio, a mulher havia sido internada repetidas vezes em hospitais de doenças mentais ao longo dos doze anos anteriores. O monitoramento intensivo *durante* os ataques, contudo, acabou revelando uma atividade epiléptica na região cerebral frontal direita, e essa descoberta foi confirmada com a inserção de eletrodos no cérebro. A área do tecido atingida foi removida cirurgicamente, e a paciente, após sofrer doze anos de ataques supostamente psicogenéticos, livrou-se dos acessos. Ao comentar o problema geral de distinguir os ataques epilépticos autênticos dos "pseudo-ataques" supostos, Binnie faz a seguinte observação:

> Só recentemente se compreendeu que as epilepsias parciais, sobretudo de origem mesofrontal, podem originar uma sintomatologia rica em detalhes que antes se julgava caracterizar os pseudo-ataques, incluindo movimentos de bater as mãos, *arc-de-cercle* e expressões obscenas e agressivas. (...) A conclusão [de que esses ataques são epilépticos] às vezes constitui uma surpresa para aqueles que acompanham o paciente. (...) [pois] os ataques podem ser grotescos demais para motivar uma interpretação psiquiátrica. Na verdade, os pacientes que apresentam esse problema muitas vezes têm dificuldades psicossociais que não foram tratadas devido à insistência dos orientadores médicos em que os ataques eram patogenéticos.[25]

Não há a menor dúvida de que se acabará reconhecendo que a descoberta da epilepsia do lobo frontal e seus bizarros ataques padrão, na última parte do século XX, deu uma contribuição bastante crucial à nossa compreensão histórica da "histeria".

Uma terceira peça de prova intrigante e recém-elucidada também é fruto do trabalho de Colin Binnie. Durante o estudo da sensibilidade padrão entre epilépticos fotossensíveis, Binnie e seus colegas pesquisadores verificaram que um número surpreendente dos pacientes experimentais tinha o hábito de induzir em si mesmos atividade paroxísmica, ou até mesmo ataques completos. Um aspecto significativo de todos os treze que faziam isso "eram os movimentos repetidos e lentos de fechamento ocular *com desvio simultâneo dos olhos*". A descoberta é impressionante em vista de que, como já vimos, a técnica preferida de James Braid para induzir a hipnose era pedir aos indivíduos que fixassem os olhos num objeto colocado logo acima de seu campo de visão normal — o que por si mesmo provoca um desvio dos olhos para cima. Binnie tenta explicar o fenômeno apresentando dois grupos de pesquisa — um mostrando que o fechamento ocular resulta no aumento da atividade alfa no cérebro, e outro indicando que o mesmo ocorre com o desvio *forçado* dos olhos para cima — essa última forma de intensificação alfa conhecida como o "efeito Evans-Mulholland", nomes dos dois pesquisadores que a descreveram pela primeira vez. Binnie sugere a possibilidade de que seus pacientes estejam empregando o mesmo processo de intensificação alfa para induzir os ataques epilépticos. É razoavelmente possível aplicar o mesmo argumento às experiências de hipnotismo de James Braid.[26] Embora Thornton não o inclua a ele nem aos seus métodos de indução de hipnotismo em seu estudo, as descobertas de Binnie parecem oferecer uma interessante corroboração da análise geral do hipnotismo e dos fenômenos epilépticos feitos por ela.

Em vista dos méritos do argumento de Elizabeth Thornton, é extremamente difícil explicar por que ele recebeu tão pouca aceitação entre os estudiosos e os críticos da psicanálise. Também é sobretudo curioso o fato de Peter Gay não alterar, em sua biografia de Freud, de 1988, escrita com pleno conhecimento do livro de Thornton, a versão convencional do encontro de Freud com Charcot, nem indicar que a compreensão da histeria pelo último não era, de qualquer modo, científica. Ainda mais recentemente, Paul Robinson adotou uma linha semelhante. Pois embora reexaminasse

o relacionamento de Freud com Charcot, em sua crítica à obra de Frank Sulloway, não insinua em nenhum momento a possibilidade de que pairasse alguma dúvida sobre a pesquisa de Charcot.[27]

É difícil não se ter a impressão de que alguns defensores da psicanálise só ignoraram o problema apresentado pela atitude de Charcot em relação à histeria por não conseguirem ver que Freud pode ter sido vítima de uma compreensão médica errônea tão elementar e momentânea como essa. Mas é possível que a resistência às várias críticas a Charcot feitas desde sua morte seja ainda mais profunda, sugerindo haver uma forte relutância, de condicionamento cultural, a abrir mão dos heróis científicos. A explicação mais provável é o fato de que nos viciamos, como cultura, na idéia da ciência como um repositório de conhecimento super-humano (ou inumano), e tendemos a julgar os próprios cientistas como de algum modo super-humanos ou inumanos. Decididos a categorizar aqueles que professam o conhecimento sistemático como cientistas ou charlatães, achamos difícil acreditar na possibilidade de que qualquer pensador, que dê uma contribuição autêntica ao conhecimento humano, pode tornar-se simultânea ou posteriormente propagador de desatinos, erros e julgamentos malfeitos. Porém o conhecimento mais superficial da história da ciência devia ser suficiente para lembrar-nos de que os cientistas são basicamente humanos, que muitos "grandes" cientistas vieram a criar pseudociências, e que algumas vezes o prestígio e autoridade conquistados por suas verdadeiras contribuições à ciência, ao mesmo tempo em que os estimularam a prosseguir no caminho do desatino, silenciaram ou ofuscaram seus críticos.

Talvez o exemplo mais claro de um importante pesquisador médico que iniciou a carreira como cientista e a terminou como pseudocientista seja o de Franz Joseph Gall. Ele foi um brilhante neuroanatomista, cuja perícia na dissecação de cérebros em estado natural semifluido o levou a fazer algumas das descobertas mais fundamentais da medicina. Além de discriminar a matéria cinzenta da matéria branca do cérebro, reconheceu o papel do córtex cerebral, e reconstituiu em sua matéria cinzenta as origens dos nervos. Embora Hipócrates há muito tempo tivesse identificado o cérebro como o órgão mais importante do corpo humano, caracterizando-o como "o intérprete da consciência", sua opinião não teve aceitação universal, e alguns médicos ainda julgavam o cérebro como quase desprovido de funções — uma espécie de apêndice do crânio. A obra de Gall transformou essa situação quase de um só golpe. A ciência moderna da neurologia foi, em enorme parte, criação sua.

Mas ele não se satisfez com as investigações precisas da estrutura anatômica do cérebro. Seu conhecimento desse órgão, e a identificação da função vital que desempenhava na consciência humana, o levaram a supor que poderia criar toda uma ciência da vida humana baseada nessas observações. A teoria que passou a desenvolver afirmava que os poderes da mente dos indivíduos consistiam em faculdades isoladas, cada uma com seu órgão e localização numa região definida na superfície cere-

bral. Como o tamanho e a forma desses órgãos indicavam o grau de desenvolvimento da respectiva faculdade, ele afirmava que era possível interpretar a personalidade de uma pessoa pelo estudo da configuração externa do crânio. Em resumo, Gall foi um genial pesquisador médico que terminou criando a frenologia. Embora hoje se identifique amplamente a frenologia como uma pseudociência, muitos dos seguidores de Gall, sabendo que ele era um gênio como anatomista, não podiam acreditar que a frenologia fosse apenas mais uma contribuição momentaneamente importante à ciência médica.[28]

As teorias de Charcot sobre a histeria, não menos uma verdade igualmente tão emaranhada com erros, desatinada e parcial, quanto a ciência da frenologia de Gall, têm sido em geral ainda mais bem protegidas com a carapaça de ciência do que aquela outra pseudociência do século XIX. Mas se quisermos entender toda a importância das teorias de Charcot, tanto na biografia pessoal de Freud quanto no desenvolvimento da psicanálise, teremos de parar um momento para refletir como um pesquisador do indubitável gênio de Charcot, com formação em medicina orgânica, se deixou seduzir tão completamente pelos atalhos da especulação infundada da psicogênese.

Essa questão é muito mais intrigante quando se leva em conta o fato de que Charcot iniciou sua pesquisa da histeria observando essa suposta doença de um ponto de vista inteiramente orgânico. Já vimos como ele postulava a existência de lesões cerebrais invisíveis, "dinâmicas", para explicar os sintomas histéricos. Se admitirmos que na maioria dos casos o que Charcot interpretava como sintomas histéricos eram, na verdade, sintomas de epilepsia do lobo frontal, seremos obrigados a reconhecer como sua hipótese se aproximava da verdade. Pois a epilepsia do lobo frontal é causada por lesões cerebrais em certo aspecto "dinâmicas", e que sem dúvida não seriam detectadas pelas técnicas investigatórias empregadas por ele. Mas Charcot não pôde, ou não quis, ater-se à sua hipótese inicial. Jamais se saberão os motivos exatos que o levaram a abandonar não apenas a hipótese, mas toda a sua orientação para uma neuropatologia exclusivamente orgânica. Creio ser possível, contudo, formular uma explicação especulativa que não apenas esclarece o desenvolvimento da psiquiatria e neurologia modernas, mas também ajuda a esclarecer por que as idéias de Charcot foram adotadas com tanto entusiasmo por Freud — que, por formação, estava tão profundamente impregnado de neuropatologia quanto o próprio mestre.

Já sugeri que se pode encontrar a chave do desenvolvimento intelectual de Charcot na maneira como permitiu que sua imensa e bem merecida reputação de cientista de gênio o desviasse do ceticismo científico peculiar e o convencesse a afastar-se dos caminhos da pesquisa científica normal. Charcot parece às vezes ter começado a achar-se capaz de resolver alguns problemas científicos pela simples força de sua personalidade. Obviamente, como passou a governar com autoridade absoluta seu próprio domínio, no La Salpêtrière, onde mantinha o cargo por uma combinação de

temor e intolerância à crítica, parece ter concluído que era imune à critica e podia pisar com impunidade em áreas onde muitos pesquisadores temiam aventurar-se por receio de destruir toda sua reputação científica.

Deve ter havido um elemento desse mesmo tipo de precipitação em sua decisão de pesquisar o fenômeno da hipnose. Ainda mais precipitado, contudo, foi seu envolvimento com Victor Burq, um médico de 54 anos que, bem à maneira de Mesmer, usava discos metálicos e ímãs para fazer curas medicinais. Sua afirmação específica era que conseguia curar a "hemianestesia histérica" aplicando discos em qualquer um dos lados atingidos do corpo do paciente. Após lutar cerca de 25 anos contra o descrédito dos críticos médicos, Burq deu um jeito de convencer a Société de Biologie em Paris a nomear uma comissão para investigar e julgar seu trabalho. Charcot foi um dos três membros dessa comissão, e convidou Burq ao La Salpêtrière para fazer algumas demonstrações. A princípio, pareceu que Charcot continuava cético em relação ao valor do trabalho de Burq, mas um dia, ao expô-lo longa e detalhadamente a um grupo de médicos ingleses, que haviam manifestado dúvidas sobre a ocorrência de anestesia em pacientes histéricos, deu-se o seguinte. Na tentativa de vencer o ceticismo da platéia, Charcot de repente espetou o braço de uma paciente próxima achando que ela estivesse o tempo todo anestesiada. Em vez de não manifestar reação, ela gritou de dor. Os convidados de Charcot não puderam conter o riso ao ver a sólida confiança do defensor abalada com tanta facilidade. Ao pesquisar os motivos pelos quais a demonstração malograra, ele descobriu que Burq aplicara uma placa de ouro no braço dessa paciente em particular, alegando que isso restituíra sua sensibilidade. Segundo um relato, o incidente mudou toda a atitude de Charcot para com o trabalho de Burq, e ele logo depois se tornou um crente nas virtudes da "metaloterapia".[29]

Não estão registrados os fatores emocionais que contribuíram para essa mudança de atitude, mas pode-se imaginá-los. Acostumado a ter suas opiniões tratadas com exagerada seriedade e respeito pelos alunos, é provável que se tenha sentido profundamente humilhado pelo incidente com os médicos ingleses. Uma saída de seu dilema teria sido enfrentar a possibilidade de a hemianestesia que julgara ter detectado na paciente não ser verdadeira. Como para Charcot a anestesia quase sempre era um sintoma que o médico apresentava ao paciente, e não um sintoma que o paciente apresentava ao médico, parece muito provável que muitas das hemianestesias "descobertas" por ele fossem apenas imaginárias. Pela busca incessante de um sintoma de que raramente ou nunca as pacientes se queixavam, é possível que muitas vezes, o phróprio Charcot o tenha provocado.[30]

Contudo, Charcot sempre considerou a hemianestesia como um dos sintomas essenciais da histeria. Se fosse obrigado a confessar que esse sintoma era às vezes apenas imaginário, teria perdido uma das pedras fundamentais de toda a complexa arquitetura de sua teoria. A curto prazo, pelo menos, a única maneira de preservar

intato seu imenso *amour-propre* científico era aceitar, sem críticas, as extraordinárias afirmações terapêuticas de Burq. Não apenas fez isso, como apoiou ativamente Burq, submetendo sua própria teoria inicial a uma série de elaborações cada vez mais fantásticas. Pouco depois, Burq afirmava que podia usar ímãs e discos metálicos para "transferir" sintomas de um lado para o outro do corpo do paciente. Na mais bizarra distorção de todas, Joseph Babinsky acabou propondo ser possível transferir dessa maneira os sintomas de um *paciente* para outro.

Na medida em que Burq pode ter sido responsável por despertar o interesse de Charcot em fenômenos associados ao hipnotismo muito mais concretos, sua influência talvez não fosse de todo negativa. Na verdade, em 1882, quando Charcot, triunfante, apresentou um trabalho sobre hipnose à Académie des Sciences, parecia que seu prestígio conseguira remover tudo o que ocorrera antes. Pois, como diria depois seu discípulo Pierre Janet, para ele foi um *tour de force* conquistar a respeitosa atenção para um relatório sobre a hipnose da mesma academia que já condenara três vezes o fenômeno no último século sob o nome de magnetismo animal.[31]

Mas se a imensa reputação científica de Charcot fora a responsável por provocar tal reação, era essa mesma reputação que ele punha em perigo ao envolver-se nas experiências de Burq com a metaloterapia. Pois ao abraçar a pesquisa de Burq, na visível tentativa de proteger uma pequena parte de suas idéias sobre a histeria, Charcot arriscou-se a que todo seu trabalho sobre hipnotismo e histeria, mesmo o de bases mais seguras, caísse em desgraça científica.

Foi exatamente essa reação que começou a se desencadear em 1883, quando Hippolyte Bernheim publicou seu primeiro trabalho sobre hipnotismo, em que revelava a existência dos estudos de Liébault, e começava a formular o princípio da sugestão. A princípio, Bernheim não rejeitou a trabalho de Charcot e seus discípulos. Mas, a partir de 1885, submeteu todo o fenômeno da metaloterapia a uma barragem de artilharia crítica cada vez mais severa. Ao falar pela primeira vez perante os membros da Société de Biologie, e acompanhar essa apresentação com vários artigos, Bernheim acusou Charcot e seus seguidores de conduzir suas experiências numa atmosfera carregada de sugestões explícitas ou implícitas que indicavam aos pacientes que tipo de reação se esperava que tivessem. Essa crítica se estendia às experiências de Charcot com a hipnose, e repudiava como "artifícios" os estados que ele afirmava poder provocar em suas *hystériques*.

A longo prazo, o efeito das críticas de Bernheim foi, nas palavras de Janet, o "de um raio", acarretando dissidências entre os seguidores de Charcot e um sentimento generalizado de que suas experiências eram de certo modo fraudulentas.[32] Contudo, há todo motivo para se supor que, a curto prazo, as críticas de Bernheim, e o princípio da sugestão que começou a formular em 1883, exerceram profunda influência na atitude do próprio Charcot para com seu trabalho. Até 1882, ele tivera todo o campo da hipnose quase inteiramente para si, e o curioso é a medida em que se absteve

de teorizar sobre o próprio fenômeno que conseguira gerar. A máxima de sua autoria, dizendo que os fatos tinham de vir antes e as teorias depois é, muitas vezes, citada como exemplo de sua atitude científica. Mas ao enunciar os princípios, na verdade, ele deturpou a prática. Pois em todo seu trabalho, pelo menos até então, Charcot invertera a relação entre os fatos empíricos e a teoria científica que ele próprio idealizara. Por tratar como axiomática a proposta inteiramente teórica e inconsistente de que a histeria era uma entidade doença real, ele procurara, e quando necessário, apresentara, só os fatos compatíveis com essa proposta. O problema de suas experiências posteriores com a hipnose, e com o fenômeno que optou por chamar de "histeria traumática", era que elas pareciam excluídas de sua estrutura teórica. O único meio satisfatório de resolver esse problema teria sido demolir todo o frustrado edifício que levara tanto tempo construindo e construí-lo de novo. A essa altura, porém, Charcot foi mais uma vez presa do rígido autoritarismo com que defendia as "leis da histeria" que ele mesmo formulara. Não querendo transgredi-las, colocou-se numa posição em que sua construção teórica inicial o impedia de oferecer qualquer explicação teórica do fenômeno em que sua pesquisa então se concentrava.

A incapacidade teórica de Charcot teve sérias conseqüências, pois a função correta de uma teoria na pesquisa científica não é subordinar os fatos observados a um modelo abstrato, mas examiná-los num foco ainda mais preciso, e oferecer uma explicação coerente sobre eles para assegurar que sua realidade e significado sejam identificados de maneira correta. Ao postular a existência de poros minúsculos que permitiam uma troca de sangue entre as artérias e as veias, Harvey não subjugava a observação à teoria. Oferecia, na verdade, uma estrutura em que se podia identificar pela primeira vez toda uma série de fenômenos, antes rejeitados como insignificantes e mesmo irreais.

Vista desse ângulo, a obrigação de teorizar do cientista é de fato uma dívida que ele contrai com o domínio dos fatos empíricos. Pois numa cultura profundamente racionalista como a nossa, quaisquer fenômenos que não se possam explicar de maneira satisfatória devem ser subtraídos ou mesmo rejeitados como simples anomalias. Por se recusar repetidas vezes a oferecer uma explicação teórica dos fenômenos da hipnose, Charcot arriscou-se exatamente a essa reação às suas experiências. A princípio ele conseguiu, em vez de justificar sua pesquisa com a teoria, recorrer ao imenso prestígio científico pessoal para dar credibilidade ao seu trabalho. Mas quando Bernheim, o líder da "escola de Nancy" e detentor de uma considerável reputação médica, levou a público sua teoria do hipnotismo e posteriormente submeteu a obra de Charcot à apreciação crítica, toda a precária estrutura de seu trabalho sobre a histeria foi abalada nos inseguros alicerces. Para alguns pesquisadores, as "leis de ferro" da histeria que ele elaborara com tanta confiança, como o "Napoleão das neuroses", começaram a assemelhar-se mais aos caprichos de um autocrata que aos enunciados de um cientista sério.

Mais uma vez Charcot era contestado com humilhação, só que, desta vez, não

se pôs em dúvida apenas um detalhe, como ocorrera no incidente original envolvendo Burq, mas toda a estrutura do que, sem a menor dúvida, o próprio Charcot considerava sua mais importante realização. O médico que recebia a realeza e confraternizava com a aristocracia por sua reputação científica agora parecia, em parte devido ao seu apoio aos enigmas terapêuticos de Burq, à beira da ignomínia, vergonha e ridículo.

Talvez a intensidade com que o próprio Charcot sofreu sua provação seja indicada pela súbita mudança ocorrida a partir de 1885 em toda a sua tendência científica. Enquanto antes ele se limitara a confiar em sua autoridade e esquivar-se do que considerava generalizações excessivamente precipitadas, agora parecia achar que seus principais problemas sem solução — e acima de tudo o fenômeno do hipnotismo — se encontravam na situação de uma urgente necessidade de solução.

Mas, como no incidente anterior com Burq, Charcot não mostrou nenhuma disposição a reconsiderar qualquer de suas proposições fundamentais sobre a histeria. Assim como naquele momento ajustou seus problemas científicos, endossando as bizarras experiências de Burq, adotava agora uma tendência semelhante. Construiu um novo modelo cuja formulação pretendia ser compatível com a série de hipóteses inconsistentes que já aceitara. Esse modelo, mais que uma teoria científica autêntica, era um exercício de fabulação científica. Parecia que sua função básica era defender o *amour-propre* intelectual de Charcot e protegê-lo da humilhação e do ridículo.

Creio que foram esses motivos complexos, e afinal de vaidade, que levaram Charcot, muito repentinamente, a abandonar em 1855 a tendência neurológica puramente orgânica e começar a elaborar a teoria mista, orgânica e psicogenética, da histeria que já examinamos. É bem possível que suas observações sobre a influência do isolamento em mulheres que sofriam de anorexia tenham desempenhado um papel catalisador em provocar essa mudança teórica. Mas parece altamente provável que a teoria da sugestão de Bernheim e sua incipiente crítica a Charcot também foram um fator importante.

Os termos em que Bernheim elaborou sua teoria da hipnose parecem ter sido influentes. Pois embora Charcot ainda visse o hipnotismo como um estado determinado pela fisiologia, mesclava agora essa visão com uma nova perspectiva psicológica, muito bem transmitida nas seguintes palavras:

> Uma idéia induzida durante o sonambulismo artificial torna-se uma idéia fixa e permanece inconsciente após o despertar. (...) Pode-se vê-la seguindo seu curso, apesar da atividade mental normal, com um ímpeto que nada pode deter. Acima de tudo, enquanto a mente está ocupada com as ações diárias da vida normal que o indivíduo executa consciente e de livre e espontânea vontade, algumas das idéias sugeridas naquele estado anterior continuam seu movimento oculto. Nenhum obstáculo consegue detê-las em seu curso fatal. (...)[33]

Essas palavras, contudo, não são de Charcot, mas extraídas do tratado sobre psicologia de Liébeault, publicado originalmente em 1873 e resgatadas do esquecimento por Bernheim. Parecem-se tanto com algumas das formulações do próprio Charcot que é bem possível que ele tivesse sucumbido ao mesmo tipo de processo já observado por nós em outro contexto, e terminasse internalizando o ceticismo dos adversários. Em suma, quando Charcot afirma que os sintomas histéricos são implantados por sugestão na mente dos pacientes, e vê as idéias como "compreendidas" na forma de sintomas físicos, está respondendo aos críticos com a incorporação das teorias psicológicas destes ao seu novo modelo teórico. Próximo ao fim da vida, chegou a publicar um artigo sobre a cura pela fé, em que sugeria a existência de alguns tipos especiais de tumores e úlceras análogos a "paralisias psíquicas", que podem ser removidos por sugestão.[34] Quando Charcot morreu, em 1893, Charles Féré, de maneira maliciosa, sugeriu que ele se tornara "o pupilo-estrela da escola de Nancy".[35] Em vista da maneira como adotara algumas das premissas-chave de Liébeault e Bernheim, a observação de Féré parece ter sido não apenas maliciosa, mas também verdadeira.

Se o objetivo de uma teoria científica é acolher e explicar uma série de fenômenos observáveis sem distorcer seu caráter, logo a teoria de Charcot é profundamente não-científica. Pois sua principal finalidade, segundo a versão que aqui ofereci, era proteger a reputação dele. Para esse fim, começa a acomodar não os fatos, mas as teorias já formuladas — a da histeria, de autoria de Charcot, e, até certo ponto, as da sugestão e auto-sugestão, elaboradas por Bernheim e seus seguidores. Em relação aos fenômenos observados da histeria e hipnose, a nova teoria de Charcot ignorou completamente os fatos cruciais, ou os reformulou por inteiro, para se adaptarem ao novo modelo que agora adotara. Assim, para tomar apenas um exemplo, podemos abordar os vários mecanismos de reflexo que ele empregou para induzir diferentes estados hipnóticos nos seus pacientes — como dar-lhes tapinhas no ombro. Em 1882, ao ler seu relatório sobre hipnotismo para a Académie des Sciences, ressaltou muito corretamente que conseguia manipular estados hipnóticos por meios apenas *físicos*. Mais uma vez ainda, adotou esse novo modelo psicológico de que necessitava, como já vimos, para inventar um processo mental complexo e inteiramente hipotético em que esses estímulos físicos eram, supunha-se, interpretados pelos pacientes como sugestões psicológicas. Portanto, numa extravagante proeza de raciocínio, vemos Charcot referir-se a estímulos físicos como se eles próprios fossem idéias.

Por esses e muitos outros motivos, sua "teoria" dava apenas uma ilusão de força explanatória. O que talvez pareça admirável é que uma fabulação científica como essa tenha sido abraçada com tanto entusiasmo por Freud. Mas sugerir que Freud estava em melhor posição do que Charcot para reconhecer o desatino e erro que este urdira em sua teoria da histeria seria, acho, compreender de maneira errônea a verdadeira natureza da relação entre os dois. Pois, como já deve ser visível, Freud não fora

a Paris com o espírito de um cientista cético para avaliar as idéias de um colega, mas como um discípulo respeitoso que já aceitara a idealização implícita de si mesmo do próprio Charcot como o maior de todos os neurologistas. Sua inclinação mais forte, como indicam as cartas que escreveu na época, não era criticar as formulações do mestre, mas adorá-lo como alguém que beira a divindade científica.

Pode-se ter uma idéia da natureza profundamente pessoal do respeito de Freud por Charcot pelo fato de ele ter batizado seu primogênito de "Jean Martin", em homenagem ao mestre. Outra manifestação curiosa desse respeito nos é oferecida pelo fato de que o estudo de Freud, recheado como acabou se tornando de antigüidades e curiosidades orientais, parece ter sido modelado diretamente no de Charcot, descrito por ele numa carta cheia de admiração a Martha Bernays, escrita em Paris em janeiro de 1886. Um psicanalista, Kurt Eissler, baseado nesses e outros fatos, foi quem concluiu que Freud realmente se identificava com Charcot.[36]

Em vista dessa imensa idealização do mestre, deve-se sugerir que o exercício de fabulação científica de Charcot foi quase tão crucial para Freud quanto para o próprio Charcot, pois, como este, o discípulo não conseguiu abandonar a imagem de infalibilidade do mestre. Ao mesmo tempo, parece ter havido muitos aspectos no novo estilo de fabulação científica de Charcot que atraíram Freud intensamente. Como a formação de neurologista empírico e cauteloso, que deve manter o mínimo de especulação teórica, Freud descobria agora em Charcot o exemplo de uma teorização neurológica em que, em nome da ciência, se autorizava a especulação sobre ocorrências mentais ocultas. Nos anos futuros, como veremos, um dos exemplos que Freud seguiu com entusiasmo foi o determinado por Charcot em suas fabulações e vôos de fantasia especulativa. Ao mesmo tempo, parece provável que o discípulo, formado na tradição do materialismo científico, achasse o ensinamento do mestre — a mente podia influenciar e controlar processos físicos — estranhamente atraente.

Ao contrário de um dos mais poderosos mitos atuais sobre a história da medicina, essa visão da relação mente-corpo estava longe de ser uma inovação moderna. Em muitos aspectos, era profundamente tradicional. Da época de Hipócrates em diante, muitos médicos divulgaram a idéia de que as emoções não apenas influenciavam as funções físicas, mas às vezes agiam como fatores causadores e patogênicos. Galeno, por exemplo, incluiu a paixão entre as causas das doenças orgânicas, e o historiador médico L. J. Rather sugeriu que, em conseqüência da influência de Galeno na medicina européia até o século XIX, os médicos davam muita atenção às teorias que postulavam causas psicológicas para várias doenças.[37] Essas teorias eram sobretudo atraentes no período que antecedeu a teoria da doença causada por germes, quando os médicos ainda desconheciam o papel patogênico de micróbios e vírus. Nessas condições, pré-científicas em essência, algumas teorias patogênicas extremamente rudimentares continuavam a ser muitíssimo plausíveis. Pode-se constatar o fato de que essas teorias muitas vezes abrangiam doenças contagiosas e epidêmicas

num trecho de *Every Man His Own Doctor*, de Archer, publicado em 1673: "A observação que fiz na prática da medicina durante todos esses anos confirmou-me a opinião de que a origem ou causa de fraqueza, doença e morte da maioria dos homens e mulheres é, acima de tudo, uma grande insatisfação, que cria o hábito da tristeza mental..."[38] Com o advento de novos conhecimentos sobre a etiologia das doenças introduzidos por pesquisadores como Pasteur e Koch, essas teorias patogênicas rudimentares logo desapareceriam, e a maioria dos médicos na última parte do século XIX teve muita competência para julgá-las como o que eram mesmo — antigas falácias médicas baseadas em superstição e ignorância.* Mas em alguns setores da profissão médica, sobretudo nos associados ao exorcismo e à cura pela fé, preservaram-se as idéias simplistas da psicogênese. Essas idéias eram sem dúvida defendidas pelos mesmeristas e mais tarde por curandeiros "milagrosos" como Liébeault. Idéias semelhantes pareciam agora ter sido cientificamente legitimadas nas teorias de Charcot. Como fantasiara o próprio Freud na carta que escrevera a Martha, já citada aqui, afirmando que voltaria de Paris capaz de "curar todos os pacientes nervosos incuráveis", essas idéias tradicionais sobre cura talvez exercessem um fascínio especial. Contudo, parece que Freud jamais soube de sua verdadeira proveniência. Como ocorreria de novo em ocasiões posteriores, entusiasmava-se por idéias que eram realmente tradicionais e pré-científicas, embora as julgasse o tempo todo de ousada modernidade, e até mesmo revolucionárias.

Em conseqüência de sua histórica inocência e crédula aceitação da autoridade de Charcot, ao partir de Paris Freud levou de volta a Viena uma série de idéias sobre a relação da mente e o corpo, que, por se basearem numa mistura de diagnose equivocada e fabulação teórica, eram erradas. Mais importante ainda, retornou a Viena acreditando na doutrina de Charcot de que as idéias se alojavam numa parte inconsciente da mente *onde, na verdade, podiam transformar-se em sintomas físicos.* Apesar dos fundamentos inteiramente falsos em que se apoiava essa doutrina, ele a usaria depois para ajudar a formar todo o curso da psiquiatria do século XX.

Embora Freud acabasse rejeitando alguns dos detalhes das teorias de Charcot, jamais questionou a autoridade do mestre de uma maneira radical, nem no período imediato após sua visita a Paris nem nos longos anos de reflexão que se seguiram. Concebera de fato um tal respeito por Charcot que, em parte para tentar obrigar o grande homem a tomar conhecimento dele, escreveu-lhe ainda em Paris oferecendo-lhe seus serviços para traduzir o terceiro volume de *Leçons sur les maladies du système nerveux* — o livro mesmo em que Charcot expunha sua teoria da histeria traumática. O mestre aceitou, com a conseqüência de que Freud logo se tornou,

*Alguns conceitos (embora de nenhuma maneira todos) da medicina psicossomática são muito mais sutis, e sem dúvida minhas críticas severas a Freud e Charcot não devem ser interpretadas como um repúdio a *toda* a medicina psicossomática.

num sentido quase literal, seu apóstolo no mundo médico de língua alemã. As atividades missionárias de Freud em nome de Charcot tampouco param aí. Pois em outubro de 1886, logo após o casamento com Martha e a inauguração de sua clínica médica particular, Freud leu um trabalho intitulado "Sobre a histeria masculina" para a Sociedade Vienense de Médicos. Em seu entusiasmo pelas "descobertas" de Charcot, o discípulo ansiava por divulgá-las entre os colegas; desejava sobretudo convertê-los à teoria da histeria do mestre. Para essa finalidade, o trabalho consistia em um relato de suas atividades em Paris, no decorrer do qual esboçava as teorias de Charcot. Focalizava em seguida o caso de um homem que vira no La Salpêtrière, cujo braço estava paralisado, e que fora diagnosticado como sofrendo de "histeria traumática" causada pela recente queda de um andaime.

Embora a história da psicanálise esteja cheia de estranhas desarmonias, poucas são tão estranhas como a discrepância entre a versão de Freud desse encontro e as publicadas em jornais médicos da época. Segundo ele, o trabalho enfrentou incredulidade e hostilidade tão profundas, que deu início a sua lenta mas certa expulsão da comunidade médica vienense. Consta, na realidade, que o trabalho foi recebido de maneira quase rotineira. Fizeram-se da tribuna alguns comentários céticos, que incluíram algumas observações ponderadas sobre as teorias de Charcot. Entre essas, as do professor Leidesdorf, sugerindo que em casos de paralisias causadas por acidentes devia-se ter cautela antes de excluir as causas orgânicas. Mas Freud certamente não foi perseguido por propor teorias revolucionárias. Ao contrário, alguns médicos presentes pareceram decepcionados por ele ter-se alongado tanto no problema da "histeria masculina", que já conheciam bem, e nas teorias de Charcot, de que já estavam a par. Mas foi a essa assembléia meio contida que Freud atribuiu os primórdios de uma profunda alienação de seus colegas médicos.

A primeira pessoa a questionar a versão dos fatos de Freud foi Ernest Jones, ao observar que ele se referiu à "má recepção" nessa reunião e costumava indicar o quanto isso o feriu. Mas, como observa em seguida Jones, "parece não ter havido nada de extraordinário na recepção".[39] O episódio foi posteriormente pesquisado com muito mais detalhes por Henri Ellenberger, cujas descobertas foram desenvolvidas por Frank Sulloway e E. M. Thornton. Esses escritores ampliam o julgamento original de Jones, e dão a entender que a reação do próprio Freud à conferência foi profundamente irracional. A pergunta que se deve fazer é por que Freud reagiu como o fez.

Um meio de respondê-la é sugerir que por trás de sua reação existe uma enorme desproporção entre as expectativas levadas ao encontro pelo próprio Freud e aquelas dos colegas médicos. Do ponto de vista destes, a conferência não passou de mais um acontecimento rotineiro, em que lhes foi exposto o mais recente entusiasmo de um talentoso pesquisador neuroanatomista, que parecia ter ido um pouco além de seu campo de competência. Mas para Freud a ocasião teve uma importância em tudo maior. A experiência em Paris exercera profunda influência nele, e voltara não tanto

como um aluno relatando uma viagem de estudos quanto um fanático que passara por uma conversão religiosa. O novo evangelho que trouxera consigo, baseado na idéia de que as doenças físicas podiam ser de origem apenas psicológica, era profundamente subversiva de todas a velhas crenças que antes o uniam a seus colegas. Como ele próprio confessou, seus velhos "objetivos e opiniões" já haviam "soçobrado". Portanto, o novo fervor religioso de Freud estava intimamente ligado à perigosa insegurança do convertido. Como veremos, acabaria se comparando não apenas a Moisés mas também a são Paulo, e sem dúvida retornava a Viena como aquele a quem fora concedida uma revelação. A essa altura da vida, sua necessidade psicológica mais premente — como a de muitos convertidos religiosos, incluindo o próprio Paulo após o retorno a Damasco — era silenciar as dúvidas internas convencendo os outros a partilhar de suas novas crenças.

Segundo essa visão, Freud teria levado para a conferência não apenas o zelo fervoroso do convertido, mas também a expectativa de que seu trabalho causasse grande impressão. Em Paris, afinal, não apenas médicos, mas escritores, intelectuais e mesmo a realeza compareciam aos pronunciamentos do grande Charcot. Além disso, Freud não voltara de Paris na qualidade de um homem comum, mas como um dos intelectuais íntimos de Charcot, pregando um evangelho de que todo neurologista parecia estar carente. Em vista de tudo isso, e do sonho de grandeza que o impelia, parece provável que Freud encarava a assembléia da Sociedade Vienense de Médicos como o início de sua verdadeira carreira "régia" — ocasião em que, pela primeira vez, os colegas seriam obrigados a reconhecer sua superioridade intelectual.[40]

Quando uma realidade mais ou menos rotineira substituiu esse sonho glorioso, quase não surpreende a amarga decepção que Freud sentiu. Pois, cumprindo a profecia que fizera à Martha, ele fora para Paris, tornara-se um grande *savant*, e depois retornara a Viena com uma enorme auréola. Os colegas, contudo, não apenas não haviam reconhecido seu gênio, como tinham sugerido que Charcot podia estar errado. Ao fazerem suas críticas, bastante ponderadas, às teorias de Charcot, os colegas de Freud acharam sem dúvida que comentavam com muita impessoalidade as opiniões de uma terceira parte que sequer estava presente. Contudo, Freud se dedicara a essas teorias com uma espécie de paixão que equivalia a uma identificação psicológica quase total. O que Martinho Lutero disse certa vez da Epístola de Paulo aos Gálatas — "Eu contraí matrimônio com ela, ela é minha mulher!" — provavelmente representa, dessa época em diante, os sentimentos de Freud pela teoria da histeria de Charcot. Só entendendo isso podemos compreender o quanto Freud deve ter-se sentido pessoalmente magoado quando os colegas submeteram essa teoria a críticas, de maneira tão casual.

A opção com que Freud agora se defrontava era arriscar-se a um maior ceticismo dos colegas ou abandonar um evangelho precioso que já lhe proporcionara o senso de redenção intelectual e a sensação de glória iminente. Ao escolher o primeiro

caminho, com certeza não se colocava, como muitas vezes se alega, numa condição altiva de isolamento intelectual. Na realidade, entregava-se a uma dependência ainda maior da autoridade científica de Charcot, em particular de sua teoria da histeria.

Como já vimos, a imensa idealização de Charcot por Freud não foi de modo algum o primeiro exemplo de sua necessidade visivelmente compulsiva de entregar-se a casos amorosos intelectuais e lançar-se em situações de total dependência aos pés de seus heróis intelectuais. No entanto, é instrutivo comparar sua conduta em relação a Charcot com a atitude que exibira apenas um ano antes, mais ou menos, ao escrever seu primeiro ensaio sobre a cocaína, pois um dos aspectos mais interessantes desse episódio é o nível de independência intelectual que ali revelou Freud. Em 1884, ao escrever seu primeiro ensaio sobre a cocaína, agira sem dúvida à altura de sua descrição de si mesmo como "um *conquistador* — um aventureiro intelectual". Sentira-se, claro, bastante confiante em sua intuição médica e seus poderes intelectuais para afastar-se das águas seguras já navegadas por seus heróis intelectuais anteriores, Meynert e Brücke, e singrar sozinho mares mais perigosos. Segundo a "lenda psicanalítica", Freud pode ter errado nessa primeira viagem, mas continuaria a fazer uma série de viagens ainda mais heróicas e perigosas para criar a psicanálise. A realidade, contudo, foi muito diferente. Pois se o "episódio da cocaína" foi a primeira vez em que Freud mostrou verdadeira independência intelectual, confiando apenas em seu discernimento intelectual, também foi, em muitos aspectos, a última. Tão desastroso se revelou o desfecho desse surto de autoconfiança intelectual que ele parece ter perdido pelo menos parte da autoconfiança que o levara a anunciar com tanto destemor sua primeira "descoberta" médica. Daí em diante, continuou a mostrar muitos sinais de rebeldia e originalidade intelectuais. Mas essa aparente originalidade quase sempre se sustenta numa profunda e às vezes crédula aceitação das teorias alheias.

O fascínio de Freud pelas idéias de Charcot ao retornar de Paris, e sua profunda dependência a essas idéias, beirando a covardia, foram apenas o primeiro exemplo dessa submissão intelectual. Posteriormente, depositaria quase tanta confiança intelectual nas idéias de Joseph Breuer e de Wilhelm Fliess. A grande tragédia para ele foi que, em todos os três casos, as idéias que adotou de seus mentores intelectuais estavam erradas. A outra tragédia foi ter optado por usar esses erros científicos como a pedra fundamental sobre a qual construiu todo o edifício teórico da psicanálise.

QUATRO

Anna O. e o nascimento da psicanálise

A VISITA DE FREUD A PARIS revelou-se a grande virada em sua vida. Até então, ele se via e era visto pelos outros como basicamente um médico. Depois, contudo, seduzido a partilhar da hipótese de Charcot, de que já se haviam feito todas as descobertas importantes no campo da neurologia, transferia-se cada vez mais para o campo da psicologia.

Se em Paris Charcot foi a principal causa dessa mudança de rumo, outro fator importante foi a amizade de Freud com o médico vienense Joseph Breuer, que, depois de Charcot, era o segundo procriador de alguns conceitos-chave da psicanálise. Freud conheceu Breuer no Instituto de Fisiologia, em fins da década de 1870. Os dois descobriram que tinham muitos interesses em comum e logo ficaram amigos íntimos, com o primeiro recorrendo ao colega mais velho, e estabelecido, para conselhos e orientação. Como escreveria depois Freud em sua *Autobiografia*, "[Breuer] tornou-se meu amigo e meu auxiliar em minhas circunstâncias difíceis. Acostumamo-nos a partilhar todos os nossos interesses científicos um com o outro. Nesse relacionamento o proveito era naturalmente meu".[1]

Como Charcot, Breuer desfrutava uma alta reputação médica, conquistada com a pesquisa anatômica ortodoxa. Em 1868, descobrira a função desempenhada pelo nervo vago, ou pneumogástrico, no mecanismo da respiração (o "reflexo Hering-Breuer"), e em 1873 descobriu o papel exercido no senso de equilíbrio pelos canais semicirculares no ouvido. Desistiu de seguir a carreira da pesquisa médica que se abrira para ele e ingressou na clínica médica particular. Continuou fazendo suas pesquisas fisiológicas ortodoxas, mas, seguindo um padrão profissional semelhante ao de Charcot e Forel, começou a transferir-se para a neuropatologia, que na época se tornava uma especialidade da moda. Interessou-se em particular pela histeria, que se tornou o objeto de sua colaboração com Freud.

Freud se interessou sobretudo pelo mais raro de todos os casos de Breuer, o de uma paciente de 21 anos — a célebre "Anna O.", de quem o amigo tratara em 1881. Anna O. era uma jovem que ficara doente ao cuidar do pai, que sofria de um abscesso tuberculoso subpleural. Pouco depois da morte do pai, ela pegou uma tosse intensa e chamaram Breuer para socorrê-la. Depois, apresentou uma paralisia rígida das extremidades do lado direito do corpo, um estrabismo convergente, perturbação na visão e na audição. Num estágio muito inicial de sua doença, começara a sofrer breves lapsos de consciência, ou "ausências". Nesses surtos, parava no meio de uma frase, repetia as últimas palavras e depois, após uma breve pausa, continuava a falar. Aos poucos, esses surtos de comportamento confuso foram se tornando mais longos e graves, e durante suas "ausências" tinha alucinações e agia de uma maneira perturbada, gritando agressivamente, atirando almofadas nas pessoas e arrancando botões das roupas. Se alguém entrasse no quarto durante esses estados, Anna queixava-se de ter-se "perdido" por algum tempo e comentava sobre a lacuna em sua seqüência de pensamentos conscientes. As tentativas de reconfortá-la eram sempre interpretadas como tentativas de enganá-la. Também passou a apresentar muitas perturbações na linguagem; de vez em quando, perdia a capacidade de falar a língua materna e conversava em inglês, aparentemente sem se dar conta do que fazia.

Breuer diagnosticou a doença de Anna O. como um caso de histeria. Ao longo de quase dois anos, nos quais pareceu ter-se criado uma dependência emocional mútua entre os dois, ele desenvolveu uma forma de terapia que julgou eficaz para aliviá-la de seus sintomas. Em primeiro lugar, Breuer concluiu que quando conseguia induzi-la a contar-lhe, à noite, o conteúdo das alucinações e devaneios que tivera durante o dia, ela ficava calma e tranqüila. Ele via seu papel como o de "aliviar" Anna dos estímulos "psíquicos" que se haviam "acumulado" durante o dia. Também descreveu as conversas noturnas como um "processo descarregador", sugerindo que se não "tivessem removido continuamente os 'produtos' do 'eu mau' de Anna O., teríamos deparado com uma histérica do tipo malicioso". Ela própria se referia a esse processo como "tratamento pela conversa", e era exatamente esse processo geral do que se poderia chamar de "calmante confessional" que iria se tornar um dos protótipos da terapia psicanalítica.[2]

É necessário observar, contudo, que Breuer jamais afirmou que esse simples processo, em si, conseguiria efetuar a remoção de qualquer dos sintomas físicos da doença de Anna. Sobre um aprimoramento posterior do "tratamento pela conversa" original é que essa afirmação seria feita. Segundo a versão publicada de Breuer, essa segunda forma, mais especializada, foi elaborada em relação a um período em que Anna O. se viu impossibilitada de beber. Ele escreve que "ela tomava na mão o copo de água desejado, mas, assim que o tocava com os lábios, repelia-o como se sofresse de hidrofobia. (...) Para diminuir a sede que a atormentava, vivia só de frutas, como melões etc.". O relato de Breuer continua da seguinte maneira:

> Isso já durava cerca de seis semanas, quando um dia, durante a hipnose, ela falou de sua dama de companhia inglesa, de quem não gostava, e contou então, com sinais de profunda repugnância, que certa vez entrara no quarto dessa senhora e vira ali seu cãozinho — um animal horrendo! — bebendo água num copo. A paciente nada disse, por educação. Depois de exteriorizar energicamente sua raiva contida, pediu alguma coisa para beber, bebeu sem nenhuma dificuldade grande quantidade de água e despertou da hipnose com o copo nos lábios.[3]

"E", escreve Breuer, "a partir daí, a perturbação desapareceu por completo."

Esse simples fato se tornou o modelo em que Breuer concebeu o que chamou de "método técnico terapêutico". Nesse "método técnico", segundo seu relato de 1895, todos os sintomas de Anna foram pesquisados individualmente e todas as ocasiões em que haviam surgido descritas em ordem cronológica inversa. Ele prossegue afirmando que, "assim que se descrevia o fato" que levara a sua primeira manifestação, "o sintoma era definitivamente eliminado".[4]

O caso de Anna O. causou grande impressão em Freud quando lhe foi relatado pela primeira vez em 1882. O período de estudo sob orientação de Charcot serviu para intensificar sua aparente importância, e ele tentou, sem sucesso, interessar o próprio Charcot no caso. Ao retornar a Viena, testou o "método técnico" de Breuer em muitas pacientes, algumas das quais lhe haviam sido indicadas pelo próprio Breuer. Os dois conversavam sempre sobre os resultados desse tratamento e, após publicar um trabalho conjunto em 1893, Freud acabou por convencer Breuer a publicar a história de Anna O., tornando esse o primeiro caso dos *Estudos sobre a histeria* [*Studies on Hysteria*] (1895), escrito em conjunto pelos dois.

Talvez o aspecto mais interessante, embora menos salientado, de *Estudos sobre a histeria* seja exatamente a falta de originalidade de muitas de suas idéias cruciais. O argumento central, isto é, que os sintomas físicos da "histeria" na verdade eram causados por uma experiência traumática no passado do paciente, foi tirado direto de Charcot. A contribuição dada por Freud e Breuer a esse respeito não foi importar nenhuma nova teoria de causalidade médica, mas ampliar a concepção do tipo de trauma que poderia precipitar sintomas histéricos. O método terapêutico por eles defendido divergia de maneira muito radical da prática do próprio Charcot. Mas também isso era mais derivativo que original. A idéia de que se podia usar uma espécie de "catarse" para aliviar aflições *emocionais* era por certo muito velha, remontando aos antigos gregos e mais atrás. Na verdade, muitos anos antes de Breuer tratar de Anna O., Jacob Bernays, tio da futura mulher de Freud, escrevera sobre o conceito aristotélico de catarse, despertando o interesse generalizado pelo assunto em Viena.[5] Mesmo antes das publicações de Bernays, a idéia do alívio catártico nada tinha de inédita, sendo comumente adotada tanto por escritores criativos quanto por padres e penitentes da igreja católica. De fato, essas duas áreas foram citadas por críticos de

Estudos sobre a histeria. O *Neue Freie Presse*, embora saudasse o livro, sugeriu que nada continha "além da psicologia usada pelos poetas". O escritor Alfred Berger comparou as curas catárticas descritas pelos autores à de Orestes, na peça de Goethe *Iphigenie auf Tauris* [*Ifigênia em Táuride*]. Em seguida, saúda o livro como "uma obra de psicologia de escritores antigos".[6] Enquanto isso, escrevendo no jornal *Brain*, Michell Clarke salientou que o tratamento pela conversa de Anna O. "há muito foi reconhecido e adotado na Igreja Romana pela instituição da confissão".[7]

O fato de a estratégia catártica, que parecia estar na essência de *Estudos sobre a histeria*, ser, em suas linhas gerais, velha e conhecida, ao contrário de nova e revolucionária, é uma das principais origens do duradouro apelo do livro. Pois essa antiga estratégia agora se tornava um dos ingredientes da teoria da histeria apresentada por Freud e Breuer. Eles haviam descoberto, escreveram, que

> todo sintoma histérico individual desaparecia imediata e definitivamente quando conseguíamos trazer à luz da memória o fato que o originara e incitar o afeto que o acompanhara, e quando o paciente houvesse descrito e exposto em palavras esse fato com o máximo possível de detalhes.[8]

Segundo Freud e Breuer, a etiologia básica dos sintomas histéricos era extraordinariamente simples. Se alguém sofria um medo ou trauma "psíquico" e no momento reprimia a reação afetiva, o "afeto assim estrangulado" permaneceria e poderia desencadear sintomas histéricos. O método terapêutico por eles adotado permitia que o "afeto estrangulado" se "desafogasse pela linguagem", e assim libertasse os pacientes da tirania que fora antes exercida por uma idéia particular ou um complexo de idéias.

Embora os termos com que expressaram isso fossem diferentes, a teoria da dinâmica emocional formulada por Breuer e Freud era em muitos aspectos semelhantes à do poeta Tennyson, que escreveu, sobre uma vítima tomada de sofrimento, que "ela tem de chorar, do contrário morrerá", ou à de William Blake, que escreveu em seu poema "A Poison Tree" [A árvore do veneno] ("eu estava furioso com meu amigo...") que a raiva que alimentamos ou "acumulamos" em segredo, em vez de comunicá-la, pode tornar-se uma obsessão psicológica destrutiva.[9]

Em parte por parecer que traduziam para o registro de ciência moderna uma teoria psicológica comum — isto é, que as fortes reações emocionais a um fato podem, se "sufocadas", desencadear angústias, Breuer e Freud encontraram um público razoavelmente receptivo ao seu novo método terapêutico. A idéia de catarse deles, sem dúvida, exerceu importante influência no desenvolvimento da psiquiatria do século XX. Em relação a isso, não se deve subestimar a extensão dessa influência. Até William Sargant, o psiquiatra ortodoxo britânico, que muitas vezes defendeu terapias cirúrgicas ou a base de medicamentos para pacientes psiquiátricos, reconheceu-a. Em seu livro *Battle for the Mind* [Luta pela mente], ele observa que a ab-reação, ter-

mo usado por Breuer e Freud para descrever seu tratamento catártico, era usada com freqüência e êxito como terapia para "neuroses de guerra" nas duas guerras mundiais. Na década de 1930, esse tipo de terapia particular tinha um lugar seguro nos manuais de psiquiatria; numa dessas obras, W. S. Sadler definiu ab-reação como "um processo de reviver a lembrança de uma experiência desagradável reprimida, e exteriorizar as emoções a ela relacionadas com palavras e atos, aliviando com isso a personalidade de sua influência".[10]

Durante a Segunda Guerra Mundial, os psiquiatras usavam barbitúricos ou éter para desinibir os pacientes, e supostamente ajudá-los a liberar as "lembranças reprimidas" e as reações emocionais a elas associadas. O uso desse tipo de ab-reação por medicamento às vezes parecia extremamente eficaz na recuperação da vitalidade emocional em pacientes que sofriam de "neuroses de guerra". Contudo, é importante reconhecer que os psiquiatras que usavam esses métodos muitas vezes não se encontravam em condições de determinar se as "lembranças" liberadas pelos medicamentos eram autênticas ou não. Acerca disso, é interessante e importante o fato de que nem sempre os psiquiatras achavam necessário fazer um paciente lembrar-se do incidente exato que se supunha houvesse precipitado o colapso nervoso. Como escreve Sargant:

> Alguns pacientes neuróticos são claramente ajudados na recuperação quando lembranças esquecidas são trazidas de volta à consciência. (...) Contudo, nossa experiência na Segunda Guerra Mundial indicou que o despertar de uma excitação [emocional] bruta freqüentemente tinha muito maior virtude curativa que o alívio de qualquer esquecimento particular ou experiência lembrada.[11]

Em outras áreas da psiquiatria, a ab-reação, com este nome ou não, foi usada de maneira constante em todo o século XX. Não se tem a menor dúvida de que a ab-reação "confessional" em contraposição à induzida por medicamentos é um dos mais comuns de todos os ingredientes encontrados na psicoterapia.

Breuer e Freud deram inequivocamente uma importante contribuição para se chegar a esse estado de coisas. Contudo, se a influência deles foi salutar, é uma questão de considerável debate. Pois embora pareça bastante claro que a possibilidade de ajudar as pessoas a exteriorizar as reações emocionais "imobilizadas" é psicologicamente benéfica *em algumas circunstâncias*, nos últimos anos tem-se questionado de modo irrefutável e interessante o método "ventilacionista" na psicoterapia, sobretudo o psicólogo social Carol Travis.[12]

Mas para entendermos a contribuição mais importante dada por Breuer e Freud à evolução da psiquiatria moderna, temos de ter cuidado para não fazer suposições anacrônicas sobre o empreendimento deles. Acima de tudo, seria muito errado supor que estivessem apenas dando expressão formal à sabedoria popular sobre as conse-

qüências da repressão das reações emocionais. Pois o que ajudou a assegurar a posição de influência do livro deles não foram as idéias tradicionais de catarse emocional que ele continha, mas o extraordinário aparato teórico com que foram revestidas, e as declarações extremas e bastante injustificáveis que a obra apresenta como fatos. É obrigatório enfatizar, acima de tudo, que os próprios Breuer e Freud jamais julgaram seu livro como uma contribuição à psicoterapia. Como médicos clínicos cuja preocupação predominante era reconstituir a patologia de sintomas físicos e combater as doenças que os originavam, ofereceram-no como uma contribuição à medicina. É bem provável que as idéias tradicionais sobre catarse emocional tenham dado ao livro grande parte de sua ressonância psicológica. Mas o objetivo não era expor essas idéias em sua forma tradicional. Embora a afirmação de que as *emoções* reprimidas podiam acarretar perturbações psicológicas fosse tradicional, e em alguns casos talvez verdadeira, a afirmação feita por Freud e Breuer era de um tipo bastante diferente. Pois o que acreditavam ter descoberto era uma teoria etiológica capaz de explicar as origens de uma determinada *doença* e curá-la pela revelação de *lembranças* reprimidas.

Nesse sentido, também, Freud e Breuer, longe de inovadores, seguiam um caminho muito trilhado, embora relativamente recente. Em *The Discovery of the Unconscious* [A descoberta do inconsciente], Henri Ellenberger mostra que, no século XIX, a idéia de a pessoa se descarregar pela confissão de um segredo vergonhoso transferiu-se aos poucos da religião para a medicina. Ele observa que, embora os reformadores protestantes tivessem abolido o ritual da confissão, surgiu uma nova prática nas comunidades protestantes — a "Cura das Almas" ou *Seelsorge*. Isso teve muitas facetas, mas de particular interesse é o fato de que alguns ministros protestantes eram considerados dotados de um... dom espiritual que lhes permitia obter a confissão de um segredo perturbador, que mortificava almas aflitas, e ajudar as pessoas a sair de sua dificuldade.[13]" No início do século XIX, sob a influência de Mesmer e sua teoria de "magnetismo animal", essa idéia foi progressivamente suspensa da esfera religiosa e reaplicada à terapêutica médica. A proposta, em tudo razoável, de que um segredo podia acarretar aflição emocional, foi portanto, aos poucos, substituída pela afirmação de que esse segredo podia acarretar males ou doenças físicas. Na verdade, essa teoria da doença havia sido formulada em alguns detalhes pelo médico vienense Moritz Benedikt, que, numa série de matérias publicadas entre 1864 e 1895, alegava que a causa de muitos casos de "histeria" era um segredo doloroso, na maioria das vezes relativo à vida sexual. Afirmava ainda ser possível curar pacientes pela confissão de "segredos patogênicos".[14] Na década de 1880, Pierre Janet, na França, também afirmava ter realizado curas médicas pela revelação de segredos. A mais impressionante dessas supostas curas foi descrita pela primeira vez por ele num livro publicado em 1889, quatro anos antes de Freud e Breuer publicarem seu primeiro comunicado preliminar.[15]

Mesmo o processo emocional patogênico específico, que Breuer e Freud julgavam ter descoberto, fora na verdade introduzido na teoria médica pelo menos um século antes. Pois foi num tratado médico publicado em 1763 que Gaub mencionou os efeitos prejudiciais ao corpo da exteriorização e repressão da raiva, do sofrimento, terror e amor perturbado. Sobre a raiva, por exemplo, escreve que quando não é "descarregada na lamentação e pranto, mas, ao contrário, permanece dentro da pessoa e fica por muito tempo reprimida e alimentada, tanto o corpo quanto a mente são consumidos e destruídos".[16]

Ao publicarem seu *Estudos sobre a histeria*, Breuer e Freud seguiam, portanto, uma tendência estabelecida, em que uma série de médicos, trabalhando de maneira essencialmente pré-científica, pegaram teorias psicológicas interessantes e populares e usaram-nas para criar etiologias médicas de todo especulativas, e cuja aceitabilidade estava diretamente ligada ao estado subdesenvolvido da medicina em geral, e da neurologia em particular, do século XIX.

Por se julgarem médicos lidando com doenças reais, e não psicoterapeutas, foi que seu livro não se concentrou nas perturbações visivelmente emocionais, como a depressão e a ansiedade, mas em sintomas complexos e notoriamente físicos exibidos por pacientes como Anna O. Afinal, ela sofrera longa e gravemente de uma extraordinária série de distúrbios, incluindo paralisia rígida e perda de sensibilidade nas extremidades do lado direito do corpo, sérias alterações dos movimentos oculares, visão dupla, surdez esporádica, alucinações e perda da capacidade de falar a língua materna. O fato de ficar curada de todos esses sintomas, e quase de um só golpe, não foi uma vitória terapêutica comum, mas quase um milagre, que conferiu imenso prestígio médico a Breuer e Freud, e ao qual já se achavam agora tão estreitamente associados.

Em vista do papel desempenhado por Anna O. na história da psicanálise, as revelações relacionadas à sua doença, divulgadas aos poucos nos últimos cem anos, são de importância bastante considerável. A versão dos fatos publicada por Breuer em 1895 sugeria que, após uma sessão catártica em que Anna O. recordou uma apavorante alucinação com uma cobra, seu sintoma final e mais debilitante — a incapacidade de falar a língua materna — finalmente desapareceu:

> Dessa maneira também teve fim toda a doença. (...) No último dia (...) ela reconstituiu a aterrorizante alucinação que descrevi acima, e que constituía a origem de todo o seu mal... Logo após essa reconstituição, ela conseguiu falar alemão. Além do mais, estava livre das inúmeras perturbações que apresentara antes. Depois disso, saiu de Viena e viajou durante algum tempo; mas se passou considerável tempo até recuperar inteiramente o equilíbrio mental. Desde então, gozou de plena saúde.[17]

Enquanto essa versão dos fatos se manteve incontestada, o caso de Anna O. era considerado o protótipo perfeito de uma cura catártica, e um importante precursor do

sucesso terapêutico que acabaria sendo reclamado para a psicanálise. A primeira pessoa a questionar em público a versão de Breuer foi Jung. Num seminário em Zurique, em 1925, ele declarou que esse caso célebre, "de que tanto se fala como um exemplo de brilhante sucesso terapêutico, na realidade não foi nada disso. (...) Não houve cura alguma no sentido em que originalmente foi apresentado[18]". No movimento psicanalítico, as observações de Jung puderam ser facilmente repudiadas como as invejosas palavras de um apóstata. Ernest Jones admitiu a existência de pelo menos um elemento de verdade na declaração de Jung, escrevendo que "a pobre paciente não se saíra tão bem quanto se poderia deduzir da versão publicada por Breuer". Também relatou a história de que Breuer se apaixonou pela jovem paciente e acabou sendo levado pelo ciúme da mulher a dar um fim abrupto ao tratamento. A essa altura, ela entrara nas dores de um parto imaginário e ele, após acalmá-la hipnotizando-a, "fugiu da casa suando frio".[19]

Como achava que Anna O. devia ser reconhecida como a verdadeira descoberta do método catártico, Jones também deu o passo inusitado de revelar a identidade da paciente de Breuer. Era Bertha Pappenheim, que depois se tornou uma assistente social pioneira. Nada se esclareceu então, e o mistério de Anna O. só se aproximou de uma solução quando, quase um século depois que a famosa paciente adoecera, Henri Ellenberger usou esse indício para reconstituir a pista. Depois que não conseguiu descobrir um sanatório inexistente em Gross Enzersdorf, para o qual Jones afirmara erroneamente que a haviam levado, Ellenberger encontrou por acaso, numa autobiografia dela, uma fotografia de Bertha Pappenheim, que, se a inscrição da data estava correta, correspondia de fato ao período de sua doença. Em seguida, ele tentou obter do autor o original da foto. Via-se nitidamente o ano, 1882, porém já não dava mais para decifrar o nome e endereço do fotógrafo. Em vez de abandonar a pista, Ellenberger recrutou então a ajuda da Polícia Estadual de Montreal. Ao ser examinada sob uma luz especial no laboratório policial, parte da inscrição da fotografia tornou-se visível, revelando o nome Konstanz. A pista agora se esclarecia. Pois nas praias do lago Constança, na cidade suíça de Kreuzlingen, havia um sanatório famoso. Foi ali, quase noventa anos depois do fato, que Ellenberger desenterrou uma série de arquivos documentando a entrada de Bertha, a 12 de julho de 1882. Incluíam uma cópia das notas originais do histórico clínico redigido por Breuer, e um relatório escrito posteriormente por um dos médicos do hospital. Esse relatório deixava claro que todos os sintomas de Anna O. *não* haviam desaparecido como Breuer alegara. Pois embora ela se houvesse recuperado de algumas das perturbações específicas que ele relacionara, continuara extremamente doente, ainda tendo transes e alucinações, e passara a ter convulsões. Também continuava sofrendo da grave nevralgia facial que Breuer supostamente havia curado, e de uma perda recorrente da capacidade de falar alemão — outro dos sintomas cuja cura específica e definitiva Breuer confirmava em seu histórico clínico. Talvez o mais sério de tudo, Anna O. chegara ao sanatório

sofrendo grave dependência de morfina, que Breuer receitara na tentativa de aliviar as dores da nevralgia. Os pormenores do relatório confirmaram, nas palavras diretas de Ellenberger, que "o famoso 'protótipo de cura catártica' não foi cura nem catarse".[20]

Essa revelação, por mais esmagadoras que sejam suas implicações para um dos mitos fundamentais da psicanálise, não é de modo algum o fim da história. Pois a pergunta que raríssimas vezes se fez, em todos os cem anos decorridos desde a primeira vez em que os pais de Bertha Pappenheim consultaram Breuer, foi se sua diagnose de "histeria", que seria endossada depois por Freud, é clinicamente idônea.

Já examinamos no último capítulo em relação a Charcot algumas das razões para duvidar-se de qualquer diagnose de histeria do século XIX. O argumento ali desenvolvido dá alguns motivos para julgar o diagnóstico de Breuer com considerável ceticismo, que provavelmente não diminuirá ao refletirmos sobre o que eram de fato os sintomas individuais de Anna O. Pois, mesmo do ponto de vista de um leigo, muitos desses sintomas não pareciam resultantes de fatores psicológicos. O primeiro sintoma sério da doença foi "uma tosse muito intensa".[21] Breuer não discute os vários diagnósticos possíveis de terem sido feitas nessa altura, mas escreve apenas que "era uma *tussis nervosa* típica". Logo depois que começou a tosse intensa, Anna O. passou a ter um estrabismo convergente, que por sua vez originou a visão dupla. Trata-se de uma perturbação relativamente comum, a que a maioria dos médicos logo atribuiria uma causa física, o que se aplica tanto à época de Breuer quanto à de hoje, e ele escreve: "Um médico cirurgião explicou-o (erroneamente) como sendo devido à paresia (paralisia leve ou incompleta) de um dos abdutores."[22] Breuer não oferece nenhum dos motivos por que rejeitou de maneira tão brusca a diagnose feita por esse especialista. Se os sintomas que evoluíram posteriormente tornassem certa ou mesmo provável a diagnose de uma doença de origem emocional, sua atitude diante dos primeiros sintomas seria compreensível. Mas, como transmitem com muita clareza as palavras do próprio Breuer, até o comportamento imprevisível ocorreu no contexto de uma acentuada incapacidade física. Pode-se elucidar melhor a seriedade e complexidade dessa incapacidade citando diretamente o histórico clínico de Breuer publicado em *Estudos sobre a histeria*:

> Manifestou-se em rápida sucessão uma série de perturbações graves, aparentemente bastante novas; cefaléia occipital do lado esquerdo; estrabismo convergente (diplopia), de acentuada intensificação por excitação; queixas de que as paredes do quarto pareciam desmoronar (afecção do músculo oblíquo); alterações da visão difíceis de analisar; paresia dos músculos frontais do pescoço, de tal modo que a paciente só conseguia por fim mover a cabeça pressionando-a para trás entre os ombros erguidos e movendo todas as costas; paralisia espástica [em que há aumento da excitabilidade dos nervos periféricos] e anestesia da extremidade direita superior e, depois de algum

> tempo, da extremidade direita inferior. Mais tarde, o mesmo sintoma se estendeu à extremidade esquerda inferior e, finalmente, ao braço esquerdo, cujos dedos, contudo, conservaram até certo ponto a capacidade de movimento. Do mesmo modo, também, não houve rigidez completa nas juntas dos ombros. A paralisia espástica atingiu o máximo nos músculos dos antebraços. Do mesmo modo ainda, a região dos cotovelos revelou-se a mais atingida pela anestesia, quando, num estágio posterior, foi possível fazer um teste mais meticuloso. No início da doença, não se pôde examinar eficientemente a anestesia, devido à resistência da paciente, provocada por sensações de ansiedade.[23]

É preciso que se diga, apesar das cuidadosas alusões ao estado excitável e ansioso da paciente, que os detalhes dados por Breuer não indicam inequivocamente uma doença de origens emocionais. Parece, ao contrário, que Anna O. era vítima de uma enfermidade física muito grave. Considerando-se que em geral se observam contraturas, ou paralisias espásticas, anestesias e visão dupla em distúrbios neurológicos, é difícil entender a base em que Breuer e depois Freud puderam excluir a possibilidade de que a origem dos sintomas de Anna O. fosse uma lesão no cérebro ou no sistema nervoso, causada por um trauma físico ou uma infecção cerebral.

Raras vezes a indicação de que alguns dos pacientes tratados por Breuer e Freud sofriam de distúrbios orgânicos recebe sérias considerações dos defensores mais zelosos da psicanálise.* Mas, em termos gerais, já a receberam em muitas ocasiões. Para a exposição mais detalhada e ambiciosa desse ponto de vista, somos mais uma vez obrigados a recorrer à crítica negligenciadíssima e subvalorizada — de E. M. Thornton. Em seu capítulo sobre "O famoso caso de Anna O.", em *The Freudian Fallacy* [A falácia freudiana], ela salienta que se pode relacionar quase todos os sintomas descritos por Breuer com lesões cerebrais específicas. Isso se aplica não só aos sintomas físicos mais diretos, como as contraturas, anestesias e paralisias de Anna O., mas também a muitos de seus sintomas mais sutis, incluindo as perturbações visuais e de linguagem.

A mais importante das alterações visuais de Anna O. foi a diplopia, ou visão dupla, causada pelo estrabismo convergente. Acerca disso, Thornton concorda com o cirurgião oftalmologista citado por Breuer e oferece uma interpretação do diagnóstico de "paresia do abdutor" feito por ele:

> O abdutor é o sexto nervo craniano que fornece as fibras motoras do músculo reto externo do olho. Uma lesão nesse nervo impossibilita o movimento ocular exterior e o impulso desimpedido do reto interno faz o olho girar para dentro, provocando o

*Sem a menor dúvida, isso é em parte verdade porque Freud imunizou de fato a psicanálise contra tais objeções, criando modelos etiológicos mistos, como a teoria da complacência somática. Ver a seguir os Capítulos 5 e 6.

> estrabismo. Como as imagens depois não se processam nas partes correspondentes da retina esquerda e direita, não conseguem se fundir numa única imagem, e o resultado é a diplopia, ou visão dupla, um sintoma de que Bertha se queixava. É impossível que uma paralisia como essa fosse produzida psicogenicamente, pois as vias voluntárias motoras operadas pelos neurônios motores superiores governam todos os movimentos, e não músculos individuais.[24]

Em seguida, Thornton também comenta um distúrbio mais raro que atingiu Anna O. "Havia", escreve Breuer em seu histórico clínico de 1895, "um alto grau de restrição do campo visual: num ramo de flores que lhe dava muito prazer, ela só conseguia ver uma flor de cada vez[25]". Embora admita de maneira implícita que esse distúrbio não era muito conhecido na época de Breuer, Thornton observa que depois se verificou esse sintoma como um dos característicos que podem resultar de uma lesão dos lobos parietais. Ela ainda escreve que a obra pioneira de Macdonald Critchley, *The Parietal Lobes* [Os lobos parietais], "na verdade contém a descrição de uma paciente que só conseguia ver num buquê uma flor de cada vez".[26]

Os vários distúrbios de linguagem sofridos por Anna O. bem poderiam incluir-se no desenvolvimento dessa espécie de diagnose neurológica. A descrição da doença publicada por Breuer contém o seguinte relato dos sintomas importantes:

> Juntamente com o desenvolvimento das contraturas, surgiu uma desorganização funcional profunda da linguagem. Isso se tornou visível pela primeira vez quando ela ficou impossibilitada de encontrar palavras, e essa dificuldade foi aos poucos se intensificando. Depois ela perdeu o domínio da gramática e da sintaxe; não conjugava mais os verbos, e por fim só usava infinitivos, na maioria das vezes formados incorretamente de particípios passados rudimentares; e omitia o artigo definido e o indefinido. Com o passar do tempo, ficou quase desprovida de palavras. Aglutinava-as de maneira complexa, tirando-as de quatro ou cinco línguas, e se tornou quase ininteligível. Quando tentava escrever (até as contraturas a impedirem definitivamente de fazê-lo), empregava o mesmo jargão. Durante duas semanas, ficou completamente muda e, apesar de fazer grandes e contínuos esforços para falar, não conseguiu dizer uma sílaba.[27]

Anna O. acabou recuperando a linguagem, e isso coincidiu com o retorno da capacidade de movimento das extremidades do lado esquerdo do corpo e o desaparecimento virtual do estrabismo. Conseguia agora manter mais uma vez a cabeça erguida, e sua recuperação geral foi tão admirável que lhe permitiu levantar-se pela primeira vez da cama. Os problemas de linguagem, contudo, persistiram, e assumiram uma nova forma, em que ela só falava em inglês, recaindo de vez em quando na incapacidade total de falar qualquer língua.

Breuer não hesitou em interpretar esses distúrbios complexos de linguagem

em termos psicogênicos, ainda que não faça nenhuma tentativa de explicar sua origem psicológica específica. É provável que muitos leitores com alguma sofisticação médica das primeiras edições de *Estudos* tenham aceitado imparcialmente essa opinião, pelo único motivo de corresponder a uma das ortodoxias da neurologia do início do século XX. Pois, como escreveu Laurence Miller:

> Na época de Freud, admitia-se (...) que se a pessoa sabe mais de uma língua, uma lesão cerebral atingirá, em muito maior extensão, a língua mais recente e menos conhecida que a língua materna. Isso depois passou a ser conhecido como *a lei de Ribot*, nome do neurologista francês que formulou pela primeira vez, em 1883, a "regra da primazia" relacionada à memória, inclusive a das línguas. De acordo com essa regra, todo dano ao funcionamento da memória atingirá menos o material mais antigo que o adquirido depois. Na verdade, foi Pitres (1895) quem aplicou esse princípio especificamente à recuperação da afasia observada em poliglotas. Esse paciente multilíngüe, disse Pitres, em geral primeiro recupera a compreensão da língua materna, em seguida a capacidade de falá-la, e por fim a capacidade de compreender e depois falar outras línguas que adquiriu. Foi este modelo de recuperação de linguagem, "último contratado, primeiro demitido", que se passou a associar à lei de Ribot.[28]

O fato de se aplicar a Lei de Ribot aos distúrbios de linguagem na mesma época em que se publica o histórico clínico de Breuer significou que muitos de seus colegas médicos estavam bastante inclinados a juntar-se a ele na exclusão de uma disfunção orgânica como possível causa dos problemas de Anna O. Mas Miller prossegue salientando que, na realidade médica, "a lei de Ribot em quase nada demonstrou ser uma lei". Em muitos casos, em que pessoas falam mais de uma língua e foram vítimas de distúrbios neurológicos de linguagem ou compreensão (afasia), recuperam, de fato, uma língua antes que a outra, mas nem sempre é a que aprenderam primeiro. "Em alguns pacientes", escreve Miller, "uma língua se restabelece, mas as outras jamais, enquanto outros têm uma recuperação temporária de uma língua só para vê-la regredir à medida que outra ocupa seu lugar. E em alguns casos o mesmo paciente mostra um tipo distinto de síndrome de afasia em cada uma das diferentes línguas." Portanto, as dificuldades de linguagem de Anna O. são compatíveis com as descobertas neurológicas modernas, e o próprio Miller refere-se ao caso dela nesse contexto.[29]

E. M. Thornton faz muitas observações semelhantes. Começa dizendo que o relato de Breuer do distúrbio inicial de Anna O., em que ela perde o domínio da gramática e da sintaxe, e omite os artigos definido e indefinido, é "quase uma descrição clássica do 'telegramatismo' encontrado nas expressivas disfasias resultantes da região de Broca ou suas ligações".[30] Em seguida, discute o desaparecimento da língua materna de Anna O. e, nesse contexto, refere-se a um caso relatado em 1977, em que um paciente, cuja primeira língua era chinês, mas que aprendeu inglês após se

estabelecer nos Estados Unidos aos dezessete anos, sofreu um derrame. Em conseqüência da lesão causada no cérebro, ele perdeu parte da capacidade de falar chinês, exprimindo-se com mais espontaneidade em inglês. Pesquisas feitas posteriormente com dois diferentes pacientes bilíngües pelo neurocirurgião de Seattle George Ojemann indicaram que, embora partes do centro da região cerebral da linguagem fossem comuns à primeira e segunda línguas, também se viam pontos periféricos diferentes envolvidos numa única língua. "As estranhas excentricidades da afasia de Bertha", escreve Thornton, "tão incompreensíveis para a geração de Breuer, são assim explicadas em bases anatômicas."[31]

Sua crítica da doença de Anna O. é empolgante. A dificuldade que persiste, contudo, é a explicação da presença simultânea de um grupo tão excêntrico de sintomas aparentemente neurológicos numa única paciente. A solução de Thornton para esse problema é engenhosa. Ela observa que os estágios iniciais da doença de Anna O. têm alguma semelhança com o padrão de meningite tuberculosa, doença quase sempre associada a paralisia, contraturas e diplopia. Adiante, acrescenta que a meningite pode ter sido facilmente contraída dos organismos infecciosos presentes num abscesso tubercular subpleurítico, doença da qual Anna O. cuidava do pai na época em que caiu doente. Se foi isso que ocorreu, o sintoma inicial teria sido uma tosse intensa — o sintoma pelo qual Breuer examinou pela primeira vez sua paciente. Com base nesses irrefutáveis pontos de semelhança, Thornton conclui que a doença de Anna O. era "um exemplo quase clássico de meningite tuberculosa".

Uma objeção que se poderia fazer a essa conclusão é que um médico experiente como Breuer teria, no mínimo, suspeitado de meningite se Bertha de fato a tivesse contraído. O interessante é que Thornton consegue mostrar que ele teve exatamente essa suspeita. Pois, aproveitando o "trabalho de detetive" de Ellenberger, ela obteve uma fotocópia do primeiro histórico clínico de Breuer, de 1882.[32] A partir daí, ficou claro que a certa altura Breuer pensou na possibilidade de um "tubérculo na protuberância anular (parte do sistema nervoso central situada entre o bulbo raquiano e o mesencéfalo), meningite crônica ou alguma coisa assim estendendo-se pela fossa silviana". Ele próprio rejeitou essas diagnoses, com base em que a doença começara com "uma clara *tussis nervosa*" e "uma circunstância a ser descrita". Esta, escreve Thornton, "não era outra senão a introdução do famoso método catártico (e a confiança de Breuer em sua validade)".[33] Rejeitando esse método como completa ilusão, Thornton mantém-se firme na sua diagnose de meningite.

O argumento é detalhado e, em alguns aspectos, parece plausível. Lamentavelmente, porém, para a acusação cética contra Freud e a psicanálise, sua afirmação de que a doença de Anna O. era "um caso quase clássico" de meningite tuberculosa não é uma verdade tão simples. A primeira objeção é que, antes do surgimento de terapias com drogas modernas, a meningite tuberculosa era, quase sem exceção, fatal. Mas Anna O. parece ter tido um restabelecimento completo de sua enfermidade,

sem sinais de qualquer dano residual. Decerto é verdade que se documentaram alguns casos de recuperação espontânea, mas na verdade são muito raros, e a maioria dos neurologistas adotaria a opinião de que a meningite tuberculosa não tratada é uma doença sempre fatal. A segunda objeção à afirmação de Thornton é que, embora alguns dos sintomas de Anna O. ocorram muitas vezes na meningite, outros não. A perda da língua materna e a retenção simultânea de uma língua adquirida é um sintoma incomum raras vezes verificado em associação com a meningite. O mesmo se pode dizer da tendência de Anna O. a flutuar entre línguas em base diária, ou trocá-las no meio das frases. Apesar de a prova existente não nos permitir excluir definitivamente a meningite, é provável que a maioria dos neurologistas concorde com o veredicto de Malcolm Robson Parsons, uma autoridade em meningite tuberculosa: "Dizer que *uma paciente* se recupera de uma doença em geral fatal, apresenta um distúrbio de linguagem incrivelmente incomum e passa a ter uma enfermidade rara da função parietal, é torcer a credibilidade além do ponto de ruptura."[34]

A implausibilidade do rediagnóstico específico de Thornton para Anna O. foi um dos fatores que permitiu aos críticos rejeitar seu livro com tanta facilidade quando publicado. Em relação a isso, contudo, esses críticos faziam exatamente o tipo de generalização apressada e com excesso de confiança de que a acusavam. É possível que a hipótese de meningite tuberculosa seja daquelas que a maioria dos médicos rejeitaria. Mas a versão dela indica uma série de anomalias que exigem uma explicação alternativa.

Pois o que não se pode negar é que quase todas as manifestações comportamentais e fisiológicas da doença de Anna O., entre elas as mais estranhas, *são* verificadas em distúrbios neurológicos. Em vista das provas hoje existentes, muitos médicos e neurologistas experientes, embora pudessem ser extremamente céticos em relação à possibilidade de meningite, desconfiariam de que em algum lugar por trás dos sintomas de Anna O. havia um problema orgânico. Sem a vantagem de um histórico clínico formal, uma observação imparcial, ou a possibilidade de um exame clínico da paciente, é provável que nenhum médico responsável apoiasse sem reservas qualquer diagnóstico isolado. Mas muitas doenças orgânicas, em circunstâncias excepcionais, poderiam ter levado a sintomas do tipo que Anna O. manifestava. Em 1983, por exemplo, no *Journal of the Royal Society of Medicine*, a psiquiatra Lindsay Hurst sugeriu que Anna O. sofrera de sarcóide. Outra sugestão é que sofria de encefalite, um distúrbio cerebral difuso e não supurante que pode causar danos graves e disseminados (às vezes associados ao comportamento perturbado), e do qual alguns pacientes se recuperam bem. Ainda outras sugestões incluem esclerose múltipla e uma forma de epilepsia do lobo temporal.[35]

A psiquiatra americana Alison Orr-Andrawes expõe em detalhes essa última possibilidade em um trabalho muitíssimo impressionante. Escrevendo em 1985, aparentemente sem conhecer a obra de Thornton, Orr-Andrawes, por conta própria, sa-

lienta a presença inexplicada de "sinais e sintomas neurológicos focais" na doença de Anna O. Embora sua solução para o problema seja meio diferente da de Thornton, há uma impressionante justaposição entre o seu argumento e a tese geral exposta por Thornton a respeito de Charcot e a "histeria". Os sintomas neurológicos focais, escreve, "desenvolveram-se primeiro em conjunção com episódios discretos de alteração da consciência, indicando uma disfunção paroxísmica do córtex cerebral":

> Em busca de uma etiologia para explicar esses sintomas, Breuer ficou imobilizado pelas limitações científicas de sua época. Acho, no entanto, que ele descreveu meticulosamente os aspectos clínicos dos ataques complexos parciais de Anna O. e identificou corretamente a área de disseminação deles ao longo do córtex parasilviano do hemisfério esquerdo. A idéia de que ela possa ter sofrido um distúrbio convulsivo tem precedentes. Muitos dos primeiros casos de histeria e "histero-epilepsia" descritos por Charcot, Janet e outros, eram casos de epilepsia psicomotora (Gastaut, 1954), e a definição predominante de histeria não fazia uma distinção clara entre as duas doenças.[36]

Os ataques complexos parciais são uma forma particular de epilepsia do lobo temporal, e Orr-Andrawes observa em seguida que a maioria dos sintomas que Breuer descreve são componentes típicos desses ataques, como descritos na literatura neurológica relevante. Entre seus sintomas característicos, estão visão indistinta, dupla, sensações de perda da personalidade e da realidade, ilusões visuais que incluem a identificação errônea de objetos, macropsia, distorções de angulação em que objetos verticais parecem inclinados, ou as paredes da sala dão a impressão de se arquear. Todos esses sintomas constam tanto das discussões neurológicas modernas, referidas por Orr-Andrawes, quanto do histórico clínico de Breuer. O interessante e impressionante é que ela consegue oferecer explicações neurológicas específicas para sintomas que Breuer, Freud e a maioria dos comentaristas posteriores tenderam a tratar como entidades discretas e dissociáveis. Observa assim que o déficit de linguagem descrito por Breuer se assemelha à "afasia não-fluente", que se relaciona com uma lesão cerebral na região da linguagem (região de Broca), no lado esquerdo do lobo frontal, logo acima da fissura silviana. Em seguida, associa-o aos sintomas que atingem o lado direito do corpo de Anna O., citando um princípio geral neurológico formulado por Geschwind: "Como essas lesões [na região de Broca] em geral também envolvem o córtex motor adjacente, a maioria dos pacientes com afasia não-fluente sofre de uma considerável hemiparesia que é normalmente muito maior no braço."[37] Em termos que coincidem de maneira quase exata com a discussão de Thornton, Orr-Andrawes prossegue considerando a incapacidade de Anna O. de reconhecer rostos, um distúrbio neurológico muito específico que ela, como Thornton, identifica como *prosopagnose*. E, como Thornton, sugere que a capacidade de Anna O. de

ser transportada de volta ao passado por estímulos muito específicos, como o ato de segurar uma laranja, indica uma forma de epilepsia reflexa. Finalmente, chega a traçar um paralelo neurológico moderno para o sintoma mais extraordinário de todos os de Anna O. — sua capacidade de reviver pela auto-hipnose os fatos de exatamente um ano antes. Embora esse fenômeno seja raríssimo, Orr-Andrawes pode recorrer a um relato de Holmes sobre um homem, com epilepsia do lobo temporal, que todas as noites revivia em seus ataques as cenas de 48 horas antes.[38]

A análise de Allison Orr-Andrawes dos sintomas que ela aborda é tão impressionante, e sua pesquisa sobre a literatura neurológica relevante tão abrangente, que parece assentar a base neurológica da doença de Anna O. acima de toda dúvida razoável. Deve-se observar, contudo, que a conclusão de que Anna O. sofria de epilepsia do lobo temporal não constitui em si uma diagnose. Mais que uma doença, a epilepsia é um sintoma, quase da mesma maneira que o vômito é mais sinal de uma doença do que esta em si. Assim como o vômito pode ser provocado por diversas infecções ou perturbações no trato gastrintestinal, os ataques epilépticos podem originar-se de vários traumas, infecções ou distúrbios que atingem diretamente o cérebro. Orr-Andrawes admite que os ataques são sintomáticos de uma patologia subjacente, e observa que a presença de sinais focais indica uma lesão estrutural, "como um tumor, aneurisma ou cicatriz". Comenta em seguida que essas lesões podem estar presentes, mas "clinicamente adormecidas" até que um fator que reduz o limiar do ataque entra em ação. Alguns medicamentos, mesmo com receita médica, às vezes acabam provocando isso, pois os estados de devaneio se incluem entre os fatores possíveis de ativar focos epilépticos antes inativos. Nesse sentido em particular, Orr-Andrawes especula que Anna O., sem dúvida sedada com cloridrato nos estágios finais de sua doença, talvez tenha se tornado dependente da droga antes, e que isso seria responsável não só por seus sintomas, mas também por suas flutuações diárias de consciência. Ela observa ainda que nem todos os sintomas de Anna O. são de origem neurológica, mas que alguns deles são elaborações histéricas de sintomas orgânicos, e outros, especificamente as contraturas do lado esquerdo e a paresia do pescoço, "surgiam como sintomas de conversão [histérica] sem causa orgânica".[39]

Os trechos mais especulativos do estudo de Alison Orr-Andrawes são os menos convincentes. Não há a menor dúvida de que as qualidades indutoras de ataque do cloridrato, quase totalmente desconhecidas no século XIX, desempenharam um papel de extrema importância na provocação de ataques "histéricos". Em relação a isso, Orr-Andrawes chama atenção para um aspecto do histórico clínico que talvez seja ainda mais importante do que ela própria sugere.[40] O fato de o cloridrato ter sido ou não responsável pelos ataques iniciais de Anna O. continua sendo apenas uma questão especulativa. O argumento seguinte de Orr-Andrawes, de que alguns dos sintomas físicos de Anna O. resultavam de um conflito psicológico, é um daqueles para os quais não se ofereceu nenhuma prova convincente. Talvez seja melhor julgado

como um exemplo da mesma forma de devoção residual a Freud e à psicanálise que já encontramos em outros contextos.

A conclusão mais segura a que se pode chegar é que Anna O. sofria de um distúrbio neurológico, responsável quase sem a menor dúvida pelos ataques parciais, mas a probabilidade é de que jamais identifiquemos com certeza, por causa dos instrumentos de diagnose relativamente primitivos ao alcance de Breuer e dos outros médicos que a trataram nos últimos anos do século XIX. Talvez o aspecto mais admirável do caso não seja a cura milagrosa afirmada pela lenda psicanalítica — pois essa cura, como vimos, jamais ocorreu. Mas sim a confiança mal-empregada com que Breuer, e depois Freud, excluíram completamente a possibilidade de doença neurológica orgânica, sem os motivos médicos corretos para fazê-lo, confiando em vez disso numa teoria, não provada e improvável, da histeria.

A apresentação dessa análise do caso de Anna O. não significa que se descarte de imediato o "famoso método catártico". Pois parece que determinados aspectos da técnica de Breuer talvez tivessem algum efeito paliativo em sua paciente. Quanto a isso, devemos lembrar que quase toda doença física tem algumas conseqüências psicológicas, às vezes graves. Pacientes que sofrem de câncer, por exemplo, ficam com muita freqüência deprimidos e não é incomum se submeterem a psicoterapia, que em certos casos é eficaz. Parece muito provável que os métodos terapêuticos concebidos por Breuer desempenharam um papel semelhante para aliviar Anna O. de algumas conseqüências psicológicas de sua enfermidade. Na verdade, uma das mais interessantes diferenças entre as anotações originais do caso feitas por Breuer e seu histórico clínico publicado confirma essa opinião. Na versão que aparece em *Estudos sobre a histeria*, Breuer, em seguida ao seu relato de como Anna O. acabou induzida a beber um copo d'água, observa que "muitas fantasias de extrema obstinação eram igualmente suprimidas depois que ela descrevia as experiências que as haviam provocado".[41] Contudo, o relato de Breuer não dá nenhuma indicação do que poderiam ser essas fantasias. Mas se voltarmos às anotações originais do caso, uma resposta para essa pergunta logo se destaca. Pois Anna O. adquiriu um hábito curioso de ir para a cama de meias. Talvez ainda mais interessante seja, nas anotações originais, a explicação oferecida por Breuer de como a eliminação desse hábito *antecede* imediatamente a explicação de como Anna O. superou a aversão a beber. Embora não se explicite a relação cronológica entre esses dois incidentes, as anotações de Breuer dão sem dúvida a impressão de que foi o "capricho das meias" de Anna O., e não sua aversão à água, como ele afirma no histórico clínico publicado, que proporcionou o modelo inicial para sua terapia catártica. A explicação dele é a seguinte:

> Quando era despertada [de um estado semelhante ao transe] e levada para a cama à noite, a paciente não suportava que se tirassem suas meias; só ao acordar às duas ou

> três horas, às vezes ela o fazia, queixando-se ao mesmo tempo do absurdo de deixarem-na dormir de meias. Uma noite, ela me contou uma história real muito antiga, de que à noite engatinhava para espreitar o pai (na época, as enfermeiras noturnas não a agüentavam mais), e por isso dormia de meias; então, uma vez, ela foi surpreendida pelo irmão, e assim por diante. Logo que terminou de contar, pôs-se a chorar de mansinho, perguntando por que estava de meias na cama. Em seguida tirou-as, e essa foi a última vez que se viu o capricho das meias.[42]

Ao contrário de algumas das afirmações de Breuer, esse relato detalhado das reações de Anna O. é inteiramente plausível. O comportamento dela em relação às meias é daqueles que às vezes se observam em pacientes que sofrem de demência, ou estados de confusão e desorientação temporária, em geral associados a distúrbios neurológicos. Relacionando seu comportamento presente com o passado, parece que ela conseguiu desanuviar-se da evidente confusão cognitiva. Também parece claro que essa confusão tinha uma dimensão emocional, pois continuava a se comportar como se o pai continuasse vivo e no quarto ao lado. Em vista de tudo isso, não surpreendente muito que Anna O. se tenha beneficiado com seu "tratamento pela conversa". Se isso é efeito catártico ou apenas, por "exteriorizar tudo até o fim", Anna O. conseguiu reordenar seus pensamentos e sentimentos, é uma questão em aberto. O que parece mais óbvio é que sua tentativa de se comunicar teve um verdadeiro resultado terapêutico, que levou diretamente até o desaparecimento de seu "capricho".

À luz disso, parece bastante surpreendente que a história das meias de Anna O. desapareça inteiramente do histórico clínico publicado em 1895. Mas um momento de reflexão talvez revele os problemas que Breuer teria enfrentado se conservasse essa história como o único ou mesmo o modelo conjunto para o que chamou de seu "método técnico". Pois sua descrição do comportamento de Anna O. como um "capricho", ou uma "fantasia obstinada", embora desfavorável, transmite bem a relativa trivialidade de todo o episódio. Contudo, é possível descrever ou interpretar que dificilmente se poderia considerar o hábito de uma jovem ir para a cama de meias um sintoma importante de uma doença séria e incapacitante. Usar esse incidente como o modelo no qual se baseou um "método técnico" para aliviar os sintomas multiformes, e de extrema gravidade, supostamente originados por uma "histeria", seria provocar a incredulidade e mesmo o ridículo.

Ao contrário, o que ocorre, como já vimos, é que a história do capricho das meias, tão proeminente nas anotações iniciais do caso de Breuer, é discretamente retirada. Seu lugar é ocupado pela história da aversão de Anna O. à água, retirada de seu contexto e citada sozinha. A perda de contexto é importante. Pois nas anotações não publicadas do caso relata-se a história logo após o incidente das meias, em termos que indicam ser isso também pouco mais que uma "fantasia obstinada". A frase de abertura de Breuer diz o seguinte: "Durante um mês e meio, no período de calor

intenso, ela nada bebeu, saciando a sede com frutas e melões."[43] Embora tal comportamento pudesse provocar ansiedade, é muito improvável, segundo essas palavras, que isso pusesse a vida de Anna O. em risco, e se poderia interpretar facilmente como uma conseqüência mais grave do mesmo estado de confusão que originara o incidente anterior.

Na versão escrita por Breuer cerca de treze anos depois, a frase de abertura do relato tem diferenças significativas. "Houvera, no verão, um período de calor intenso, e a paciente sofria de sede terrível, pois, sem que pudesse explicar a causa, viu-se de repente impossibilitada de beber." Enquanto na primeira versão nos dizem logo que ela saciava a sede com frutas e melões, omite-se esse detalhe na versão posterior, e depois ele é citado apenas de uma forma negativa: "*Para mitigar a sede que a martirizava* (itálico nosso), ela vivia só de frutas e melões." Não apenas isso, mas Breuer acrescenta um importante toque descritivo não encontrado no original. Pois quando Anna O. tentava beber um copo de água, ele diz, "assim que o tocava com os lábios, *repelia-o como uma hidrófoba*" (itálico nosso).[44]

Parece muitíssimo claro que isso se deve ao fato de Breuer ter intensificado inteiramente o episódio. Não apenas isso, como também o *medicalizou*. Pois o que se apresentou a princípio como uma aberração comportamental menor, agora é comparado à hidrofobia — o mais importante sintoma da raiva. Após transformar assim o episódio em algo semelhante a um sintoma — e um sintoma muito grave — Breuer consegue depois desviar sua atenção com muita naturalidade para algumas das incapacidades físicas sofridas por Anna O.

Em tudo isso, seria errado sugerir que ele foi motivado pelo desejo de enganar os outros. Pois parece que envolve um ato de auto-engano, cujo objetivo inconsciente era evitar encarar, no espelho da narrativa, a imagem de seu desatino terapêutico. Este, como a essa altura deve ser óbvio, consistia em sua crença em que o método de uma jovem libertar-se do hábito de ir para a cama de meias podia ser apropriado por seu médico, designado como um "método técnico" e depois usado para eliminar sintomas dolorosos e incapacitantes que, na maioria dos cenários clínicos, seriam interpretados como manifestações de doença neurológica.

Como Breuer conseguiu depois convencer a si mesmo e a Freud de que *curara* muitos sintomas físicos de Anna O. é uma das perguntas mais interessantes e, poderia julgar-se, uma das mais difíceis de toda a história da psicanálise. Mas se refizermos o curso objetivo da doença de Anna O, a partir da versão subjetivíssima oferecida pelo próprio Breuer, uma resposta possível se apresenta. Pois embora ele apresente com naturalidade a enfermidade da paciente como uma doença cuja cura vem a ser determinada por suas intervenções terapêuticas, seu relato deixa claro que a doença evoluiu espontaneamente através de várias fases, e que alguns sintomas de Anna O. regrediram ou desapareceram sem nenhuma intervenção terapêutica. Podemos es-

pecular que, pelo menos em alguns casos, a crença de Breuer em que eliminara um sintoma resultou do fato de que sua atenção terapêutica a um sintoma coincidia com o alívio desse sintoma.

Não é difícil encontrar provas que parecem apoiar essa hipótese. Pois o primeiro dos sintomas crônicos de Anna O. que Breuer afirmou ter removido, empregando seu novo método terapêutico, foi a contratura da perna direita — uma das mais sérias e duradouras das muitas incapacidades da paciente. A explicação, de louvável honestidade, desse sucesso terapêutico oferecida por Breuer é reveladora. "Ela deu um grande passo à frente", escreve, "quando o primeiro de seus sintomas crônicos desapareceu da mesma maneira — a contratura da perna direita, *que, é verdade, já havia diminuído bastante*" (itálico nosso).[45] Se passamos do histórico clínico publicado para a versão original inédita de Breuer, a situação se torna ainda mais clara, pois ele descreve a contratura como "já tendo diminuído espontaneamente".[46] Parece razoável sugerir que, na tentativa de remover esse sintoma particular com o seu método catártico, Breuer talvez tenha inadvertidamente "encoberto" um processo de diminuição espontânea, e depois, com muita inocência, assumido o crédito terapêutico pelos resultados de um processo natural de cura.

Notamos que, entre os muitos outros sintomas que Breuer diz ter eliminado de Anna O. empregando "método técnico", incluía-se o "estrabismo convergente com diplopia". Ele reconstitui a origem desse sintoma até um período no passado em que ela, sentada junto ao leito do pai enfermo, tinha os olhos cheios de lágrimas. Quando este lhe perguntou as horas, ela, não podendo ver distintamente, forçou a vista e aproximou o relógio dos olhos marejados. "O mostrador pareceu-lhe então muito grande", escreve Breuer, "devido à macropsia e ao estrabismo convergente."[47] Uma incoerência no relato de Breuer é que é a diplopia (visão dupla) associada ao estrabismo de Anna O., e não à macropsia (visão de um objeto com tamanho maior que o real), que é relatada em outro trecho como um sintoma distinto e descartado em separado. Não devemos permitir, contudo, que essa incoerência nos desvie do aspecto mais saliente do relato — que é sua total implausibilidade. Pois a explicação de como Anna O. adquiriu um distúrbio neurológico complexo e muitas vezes constatado não é psicologicamente convincente nem fisiologicamente plausível. Em vista disso, parece sobretudo significativo que num estágio do histórico clínico anterior, em que faz essa afirmação terapêutica improvável, Breuer já havia relatado que o estrabismo de Anna O. começara a desaparecer antes de seu "método técnico" sequer ter sido adotado. "Nesse ponto também", escreve ele sobre uma das evoluções iniciais da doença, "o estrabismo começou a diminuir e só aparecia em momentos de grande excitação". Mais uma vez, é razoável sugerir que a atenção terapêutica de Breuer para um sintoma particular obscureceu para ele o processo de cura natural que começara um pouco antes.

Talvez pareça extremamente improvável, diante disso, que essas coincidências

acontecessem mais que uma ou duas vezes. Em qualquer doença orgânica, a diminuição espontânea de um sintoma é muitas vezes um processo lento e gradual e as chances de desaparecer por si só, exatamente no momento em que lhe aplica uma terapia, seriam remotas. A única circunstância em que isso poderia ocorrer com coerência seria se paciente e analista entrassem numa espécie de aliança terapêutica e concebessem um método de tratamento que se prolongasse quase indefinidamente, até o desaparecimento desse determinado sintoma.

Um dos aspectos mais intrigantes do caso de Anna O. é que Breuer e sua paciente parecem ter entrado inconscientemente numa aliança desse tipo. Pois consta que foi ela quem criou a rotina metódica de informar Breuer, em ordem cronológica inversa, sobre cada manifestação passada de um determinado sintoma, rotina que Breuer depois adotou como seu "método técnico". Segundo ele, esse método "não deixava nada a desejar em sua coerência lógica e emprego sistemático":

> Cada sintoma individual nesse caso complexo era pesquisado sistematicamente em separado; todas as ocasiões em que aparecia eram reproduzidas em ordem cronológica e inversa — começando antes da época em que a paciente caíra de cama, e remontando ao fato que levara à sua primeira manifestação. Quando se houvesse reconstituído esse fato, o sintoma era definitivamente removido.[48]

A questão suscitada por essa descrição é como Breuer poderia saber com alguma certeza que sua paciente descobrira a primeira ocorrência de qualquer sintoma particular. A resposta mais óbvia — ele podia confiar na memória de Anna O. — tem de ser excluída. Pois o próprio Breuer deixa claro que ela não conseguia isolar de antemão o fato que supostamente precipitara um determinado sintoma:

> Revelou-se impraticável reduzir o tempo de trabalho tentando trazer à tona direto da memória a causa primeira que provocara seus sintomas. Ela não conseguia descobrir, ficava confusa, e tudo prosseguia de maneira ainda mais lenta do que quando consentia com calma e constância reconstituir no passado a sucessão de lembranças a que se entregara.[49]

Como Anna O. aparentemente não identificava a causa desencadeadora de um sintoma só pela lembrança, parece que o único indicador confiável de Breuer era o da eficácia terapêutica: se, após a reconstituição de uma determinada ocorrência de um de seus sintomas, este desaparecia — ou parecia desaparecer — ele supunha que se havia descoberto o fato traumático importante. Deduz-se, portanto, que se não ocorria algum desaparecimento, ainda não se havia chegado à primeira ocorrência do sintoma, e Anna O. teria de entregar-se a uma pesquisa mais profunda de seu inconsciente. Se de fato Breuer empregava tacitamente o sucesso terapêutico como um critério de reminiscência exata, na prática então se podia prolongar quase infinita-

mente seu "método técnico". Isso é sobretudo verdade porque, por diferentes motivos, a própria Anna O. sempre se manteve numa posição em que podia estender a análise de um sintoma particular. Pois Breuer nos diz que todos os fatos relatados por ela eram diferenciados com tanta clareza em sua lembrança que "se por acaso ela se enganava na seqüência deles, obrigava-se a corrigir-se e pô-los na ordem certa; se não o fizesse, seu relato chegava a um impasse". A extraordinária laboriosidade do "método técnico" de Breuer é muitas vezes esquecida pelos comentaristas. Mas em seu histórico clínico, ele mesmo se dá ao trabalho de descrever apenas esse aspecto do caso:

> Um exemplo mostrará a maneira exaustiva como ela fazia isso. Fazia parte de nossa experiência regular a paciente não ouvir quando se falava com ela. Foi possível diferenciar esse hábito passageiro de não ouvir da seguinte maneira:
> (a) Não ouvir quando alguém entrava, quando absorta em pensamentos. 108 casos detalhados disso, citando as pessoas e circunstâncias, muitas vezes com datas. Primeiro caso: não ouvir o pai entrar.
> (b) Não entender quando várias pessoas falavam. 27 casos. Primeiro: o pai, mais uma vez, e um conhecido.
> (c) Não ouvir quando estava sozinha e a palavra lhe era diretamente dirigida. 50 casos. Origem: o pai ter-lhe pedido em vão um pouco de vinho.
> (d) Surdez provocada por sacolejos (numa carruagem etc.). 15 casos. Origem: após ter sido sacudida com raiva pelo irmão mais moço, quando a pegou em flagrante ouvindo atrás da porta do quarto do pai doente.
> (e) Surdez provocada por um susto causado por ruído. 37 casos. Origem: um ataque de sufocação do pai provocado após engasgar-se.
> (f) Surdez durante *absence* profunda. 12 casos.
> (g) Surdez provocada por forçar o ouvido longo tempo, de modo que quando lhe falavam ela não ouvia. 54 casos.[50]

Se lermos esse trecho extraordinário com o devido ceticismo, é difícil não concluir que a aliança terapêutica que Breuer formou com sua paciente acabou levando os dois a fazer, sem compreender o que faziam, um jogo de passa-passa etiológico. Enquanto persistisse o sintoma, médico e paciente juntos removiam, com cuidado, camada após camada da amnésia, numa tentativa de descobrir o fato traumático supostamente escondido dentro do inconsciente. Assim que o sintoma parava, contudo, ou parecia parar, depois de qualquer que fosse a lembrança a que se chegasse no momento, essa lembrança era identificada como o fato traumático que precipitara o sintoma. Nessa interpretação, o "método técnico" de Breuer tinha de fato coerência lógica num aspecto. Pois se fosse aplicado com determinação e fé suficientes em sua eficácia terapêutica a *um sintoma que já se abrandava*, mais cedo ou mais tarde estava quase fadada a ocorrer uma cura de aparência milagrosa.

Há na explicação do próprio Breuer de seu método terapêutico um detalhe que permanece inexplicado. Pois, por seu relato de como tratou a surdez esporádica de Anna O., tem-se a impressão de que o que era ostensivamente um único sintoma foi na verdade subdividido em vários distúrbios supostamente diferentes. Portanto, Breuer e Anna O. tinham de descobrir não só uma origem inconsciente da dificuldade de ouvir dela, mas sete diferentes. Como ele não oferece nenhuma explicação, mas dá a entender que foi adotado um método semelhante no caso de outros sintomas, só nos resta especular sobre os motivos disso. Talvez a explicação mais provável seja Anna O. e seu médico terem desenvolvido essa prática de subdividir sintomas para lidar com os casos de engano terapêutico. Isto é, se um sintoma que julgavam ter "eliminado pela conversa" voltava a manifestar-se, em vez de ser tratado como um indicador de fracasso terapêutico, podia-se redefini-lo como um novo sintoma e procurar uma origem inédita. O jogo de passa-passa etiológico continuava, assim, até o sintoma mais uma vez desaparecer. É interessante, em relação a isso, que embora o próprio Breuer escreva que "a primeira causa incitadora era em geral alguma forma de medo", muitas das causas oferecidas para os sintomas de Anna O. pareçam ser triviais, ou ter pouco ou nenhum conteúdo traumático. Isso talvez ocorresse porque, se um sintoma desaparecia no decorrer do tratamento, era necessário que se atribuísse o desaparecimento a qualquer lembrança que Anna O. houvesse recentemente desvendado, por mais terrena, insignificante ou não-dramática que fosse a cena em questão.

Em toda avaliação da reconstituição desse caso, devem-se lembrar dois fatores muito importantes. O primeiro, e de longe o mais importante, é que Anna O. não foi uma parceira passiva no processo terapêutico concebido por Breuer. Ela ajudou não só a desenvolvê-lo, como, a exemplo de qualquer paciente, tinha interesse no sucesso de seu resultado. Além disso, como a essa altura já deve estar claro, foi ela quem acabou assumindo o controle do progresso de sua "cura". Os pacientes nessa posição, sofrendo de uma doença longa e aparentemente incurável, criam muitas vezes relacionamentos profundos com os médicos e tudo fazem para ajudá-los a atingir seus objetivos terapêuticos, não apenas por interesse pessoal, mas pelo desejo autêntico de agradá-los. Às vezes, dizem aos médicos o que acham que eles querem ouvir, e chegam até a unir-se em conluio com eles, evitando todo confronto doloroso com o indício de insucesso terapêutico. É muito possível que Anna O., que evidentemente em determinado momento passou a acreditar numa patologia psicogênica para sua doença, deu o melhor de si para fazer com que se realizassem os desejos terapêuticos de Breuer, estimulando-o a conduzir sua atenção para sintomas que já começavam a regredir. Talvez ela até intensificasse esses sintomas em sua imaginação, para se atribuir mais crédito ao seu médico quando por fim desapareceram. Parece claro que, a certa altura da doença, tanto o médico quanto a paciente passaram a acreditar na eficácia dos rituais terapêuticos que haviam concebido em conjunto, e proteger com

muito desvelo um ao outro contra qualquer prova que contribuísse para destruir essa preciosa ilusão.

O segundo fator que se deve lembrar é que nem mesmo Breuer afirmou ter eliminado *todos* os sintomas de Anna O. Apenas disse ter eliminado aqueles que, em sua opinião, eram de origem "psíquica". Citou especificamente um grupo de sintomas cuja origem julgava fosse diferente — "as paralisias espásticas das extremidades esquerdas e a paresia dos músculos que mantêm a cabeça erguida". Breuer observou que, uma vez desaparecidos esses sintomas, jamais voltavam a manifestar-se nem da forma mais branda. Sugeria assim que se devia atribuí-los a "uma extensão secundária dessa doença desconhecida que constitui a origem somática dos fenômenos histéricos".[51] Como esses sintomas haviam desaparecido completamente mesmo antes de Breuer ter adotado seu "método técnico", é claro que não lhe restara muita alternativa a não ser atribuí-los a uma causa diferente. Caso contrário, seria fácil afirmar que o desaparecimento dos sintomas que ele acreditava *de fato* ter curado se devera ao mesmo processo de regressão espontânea. Afirmando que os sintomas que supostamente curara eram de *origens psíquicas*, e os que se haviam curado por si mesmos tinham uma causa *orgânica*, Breuer na verdade se armava de antemão contra as próprias objeções que fiz aqui. Não há, contudo, nenhum motivo para imaginar que tenha feito isso com qualquer intenção consciente de enganar. A hipótese muito mais provável é que ele se apaixonou tanto pela ilusão dos poderes terapêuticos que começou a desenvolver, que se viu psicologicamente incapaz de dar crédito a qualquer prova que ameaçasse destruir essa ilusão.

Por esse motivo, presume-se, foi que relatou que um dos mais persistentes de todos os sintomas de Anna O., a incapacidade de falar alemão, havia sido definitivamente removido, embora tivesse pleno conhecimento de que o sintoma continuava presente, ainda que de forma esporádica e reduzida. Em vista da inexatidão de seus critérios para anunciar uma cura definitiva nesse caso, não há motivo para supor que suas divulgações sobre outros sintomas sejam intrinsecamente mais dignas de confiança. Embora muitos dos sintomas de suposta origem psíquica de Anna O., sem a menor dúvida, desaparecessem durante o tratamento de Breuer, não existem provas de que alguns não voltaram a se manifestar *depois* que ele concluiu o ritual terapêutico que supostamente os eliminou. Em outras palavras, se devemos aceitar a proposta de que a terapia de Breuer encobriu sem perceber um processo de regressão sintomática espontânea, não temos de acreditar, por isso mesmo, no que continha o seu relato.

Frank Sulloway, após discutir os 303 casos de surdez de Anna O. que Breuer apresenta em seu histórico clínico, escreve que a cura médica realizada por Breuer "foi simplesmente estupenda".[52] A versão do caso que dei aqui indica que a única coisa estupenda nela não é a cura concluída com êxito por Breuer (pois não houve cura alguma), mas a nossa credulidade em levar a sério durante tanto tempo um histori-

co clínico que, com mais clareza do que qualquer sonho analisado por Freud, parece ser um caso de crença baseada mais em desejos que em realidade.

Dificilmente surpreende o fato de os principais biógrafos de Freud terem ignorado quase por completo os sinais de dúvida que envolvem o caso de Anna O. Pois acolher qualquer dúvida séria sobre seu diagnóstico seria desferir um golpe devastador na mitologia tradicional sustentada pela igreja psicanalítica. Embora Anna O. não fosse uma das pacientes de Freud, a mística de sua cura logo se tornou um dos elementos mais importantes da lenda freudiana, e Peter Gay, sem a menor dúvida, tem razão quando descreve o encontro de Breuer com ela como "o caso instituidor da psicanálise".[53]

Contudo, em alguns aspectos, a dúvida que devia cercar o diagnóstico de Breuer e suas afirmações terapêuticas apenas acrescentam um sabor picante a uma questão que se podia responder muito antes de Ellenberger ter localizado a pista das anotações originais de Breuer sobre o caso. A questão é: por que Freud endossou a versão do tratamento de Anna O. publicada em *Estudos sobre a histeria*, quando sabia que era falsa a afirmação feita por Breuer de que a curara?

Até Ernest Jones admite que Freud tinha plena consciência da inexatidão do histórico clínico de Breuer. Pois quando revela em sua biografia que "a pobre paciente não se saiu tão bem quanto se poderia deduzir da versão publicada de Breuer", o fez baseado num "relato mais completo" do caso que Freud lhe fizera. Jones expõe a seguir que, um ano depois de Breuer ter-se desligado do tratamento de Anna O., confidenciou a Freud que a paciente que ele supostamente aliviara de todos os sintomas "era bastante desequilibrada, e desejava que ela morresse, para se livrar de seu sofrimento". Anna O. acabou melhorando, mas alguns anos depois continuava sofrendo de estados alucinatórios à noite.[54]

É difícil não lembrar o episódio ocorrido dez anos antes, quando Freud comunicou erradamente a dependência de cocaína de Fleischl-Marxow como uma cura total (ver antes, Capítulo 1). Mais uma vez, parece que temos de declarar Freud culpado de falsidade científica.

Mas, como no caso anterior, seria errado julgar a desonestidade científica de Freud sem levar em consideração as circunstâncias complexas nas quais elas surgem. Também aqui há todos os motivos para supor que ele chegou à conclusão de que a mentira particular de Breuer, por ocultar uma verdade geral, era desculpável. Pois em 1895, quando se publicou *Estudos sobre a histeria*, o próprio Freud já empregava o método catártico de Breuer há algum tempo, e parece ter acreditado honestamente que se achava bem próximo de descobrir o ouro terapêutico. Se, colaborando com Breuer na prática de informação médica falsa, Freud pudesse promover a nova terapia dos dois, beneficiaria toda a humanidade. Como era visível sua crença em que Breuer conseguira eliminar *alguns* dos sintomas de Anna O., a afirmação de que *todos* haviam desaparecido não era uma distorção demasiado exagerada dos fatos.

Em vista da compulsiva necessidade de Freud de conquistar reconhecimento, parece muito provável que recorresse, em caráter privado, a esses argumentos para justificar seu segundo ato importante de fraude científica. Também parece provável que levasse em consideração as vantagens particulares que quase inevitavelmente fluiriam da ficção de Breuer. Pois em toda sua vida profissional Freud sempre teve aguda consciência do papel desempenhado pela autoridade na medicina. "As pessoas, afinal, só obedecem à autoridade", ele escreveu a Wilhelm Fliess em 1901, "e só se a obtém fazendo alguma coisa que esteja ao alcance da compreensão delas."[55] A "cura" imaginária de Breuer ajudou sem dúvida Freud em sua busca de autoridade. Pois ao colocar sua varinha de condão médica no terreno que o grande Breuer consagrara com seu milagre, tinha agora a oportunidade vê-la transformar-se numa serpente de sabedoria terapêutica — e tudo isso em plena vista daqueles que esperava se tornassem seus seguidores. Com tamanho poder místico ao seu alcance, talvez não surpreenda que ele, que sempre aspirou portar o cajado de Moisés, evitasse brigar com o poderoso mito que Breuer conseguira criar a partir do que era, na realidade, um fracasso terapêutico.

O que muitas vezes pareceu surpreender aqueles que aceitaram a versão nominal do caso oferecida por Ernest Jones é o fato de Freud ter posteriormente revelado com tanta franqueza a Stefan Zweig, a Jones e, parece, a Jung, os verdadeiros fatos do caso. Segundo o brilhante relato do "que realmente aconteceu com a paciente de Breuer" feito a Zweig por Freud, Breuer uma noite foi chamado pela paciente e a encontrou confusa e contorcendo-se com cólicas abdominais. Ao perguntar-lhe qual era o problema, Anna O. respondeu: "O filho do Dr. B. vai nascer agora." Freud interpretou essa "gravidez fantasma" como um sinal de que a causa por trás da doença sempre fora sexual. Nesse momento, disse a Zweig, Breuer tinha "a chave na mão". Mas não soube usá-la e a "deixou cair". "Com todo seu talento mental", continuou Freud, "nada havia de faustiano nele. Horrorizado, bateu em retirada e entregou a paciente a um colega."

Esse relato de como se encerrou o tratamento de Anna O. recebeu ampla aceitação. Mas basta prestarmos atenção cuidadosa às palavras do próprio Freud para constatar que essa versão revisada do que "realmente" ocorreu não teve base mais segura na realidade do que a versão original. Pois em três ocasiões separadas, dando pelo menos alguns sinais de senso de honestidade intelectual nem sempre reconhecido por críticos mais extremados, Freud caracterizou escrupulosamente sua versão "do que de fato ocorreu" como uma "reconstituição". Esse termo é usado não apenas em sua carta a Zweig mas também em versões menos detalhadas apresentadas em *On the History of the Psychoanalytic Movement* [*A história do movimento psicanalítico*] e *An Study Autobiographical* [*Estudo autobiográfico*].[56] Na carta a Zweig, Freud assim introduziu sua história: "O que realmente ocorreu com a paciente de Breuer *consegui adivinhar* depois, muito depois do rompimento em nossas relações, *quando de repente me lembrei de uma coisa que ele me contara certa vez em outro contexto...*" (itálico nosso).

O que confundiu a questão é que, após revelar com franqueza a natureza inteiramente especulativa de sua história, Freud tenta resgatá-la para o domínio do fato empírico. Pois logo depois de contar a história de que Anna O. se apaixonou pelo seu médico e entrou nas dores de um parto imaginário, ele escreve: "Eu tinha tanta certeza dessa minha reconstituição que a publiquei em algum lugar. A filha caçula de Breuer (...) leu meu relato e perguntou ao pai a respeito disso (pouco antes da morte dele). Ele confirmou minha versão, e ela me contou isso depois."[57]

A afirmação de Freud de que sua reconstituição foi confirmada parecia elevar o assunto acima da dúvida. Mas, como observou Albrecht Hirschmüller, essa afirmação não resiste a um exame minucioso. Pois Freud nunca publicou essa reconstituição em sua totalidade. A história da gravidez histérica de Anna O. jamais foi contada enquanto Breuer viveu, e portanto não podia ter sido confirmada por ele. É provável que a suposta confirmação de Breuer se refira à versão apresentada em *Estudo autobiográfico*, publicado em fevereiro de 1925, alguns meses antes da morte de Breuer. Essa versão diz apenas que Anna O. "contraiu uma doença de 'transferência amorosa'" — e que Breuer se "afastara atemorizado".

Toda a versão do episódio apresentada por Freud revela-se um misto de escrupulosa honestidade e negligente distorção. Em geral, seria difícil discordar da conclusão de Albrecht Hirschmüller:

> A versão de Freud é uma reconstituição interpretativa. Com o lapso de tempo cada vez maior após os fatos, essa reconstituição tornou-se mais e mais consolidada e condensada, até a simples suspeita de que a análise não havia progredido o bastante para transformar a imagem espetacular da fuga de Breuer do parto histérico de sua paciente.[58]

Não é difícil imaginar o motivo oculto de Freud para criar esse cuidadoso amálgama de verdade e falsidade. Em sua carta a Stefan Zweig, e no relato semelhante a Ernest Jones, pode-se vê-lo em ação desfazendo meticulosamente a lenda de Anna O., que ele mesmo incentivara Breuer a propagar. A primeira versão da lenda descrevia uma cura milagrosa e completa, originada por um método de terapia inteiramente novo, criado por Breuer. A grande vantagem dessa lenda, como sugeri, foi permitir a Freud refestelar-se, aquecido, à luz refletida do "milagre" de Breuer, e com isso conquistar a credibilidade para as suas estratégias terapêuticas, estreitamente modeladas na obra pioneira do outro. Mas assim que alcançou esse objetivo, e emergiu da obscuridade para liderar o nascimento do movimento psicanalítico, corria-se o sério perigo de que a lenda, deixada intacta, servisse na verdade para reduzir a originalidade de Freud aos olhos de seus discípulos. Nos dois estágios da história, o vemos assim comprometido com o ato inteiramente típico de remodelar a história, para adequar às necessidades de sua identidade compulsivamente messiânica. Enquanto

no primeiro estágio ele "toma emprestado" a autoridade de Breuer, no segundo reivindica-a como sua, revelando (a princípio a Jung) que a cura relatada por Breuer jamais ocorreu e dando a entender que só um terapeuta dotado com sua singular intuição poderia ter levado o caso de Anna O. a uma conclusão bem-sucedida.

Se ele admitisse que Anna O. não apenas não foi curada, mas acima de tudo não sofria de histeria, teria de fato privado a psicanálise tanto do "milagre" que a criou, quanto de sua engenhosa tentativa de apropriar-se retrospectivamente do caso como o "milagre-que-jamais-existiu".*

Em vista disso, é curioso que, em sua recente biografia, Peter Gay não hesite em aceitar a versão "revisada" da lenda por Freud. Assim, retrata-o de maneira convencional, como o aventureiro heróico que segue, destemido, os caminhos abertos por Breuer, mas que ele mesmo era tímido demais para explorar. "O processo psicanalítico é uma luta contra resistências, e a rejeição de Breuer às verdades elementares e chocantes que esse processo pode revelar é um exemplo claro dessa manobra."[59] As "verdades" a que se refere Peter Gay eram, claro, as relacionadas a sexo e etiologia sexual. Mas se toda a pesquisa em que Breuer e Freud entraram tomou como ponto de partida um diagnóstico errado que, por sua vez, evoluíra dos erros mais fundamentais de Charcot, então todo o argumento do próprio Freud sobre a etiologia sexual das doenças neuróticas suscita dúvidas intrínsecas. É a questão do sexo, e de como ele veio a assumir um papel tão fundamental no pensamento de Freud, que temos de examinar, afinal. Antes de fazê-lo, contudo, precisamos primeiro analisar alguns casos de "histeria" que o próprio Freud levou à apreciação de seus colegas em 1895, além de submeter o modo como empregou a técnica catártica criada a uma análise cética por Breuer.

*_Nota acrescentada em 1966_: outro argumento em defesa da opinião de que Anna O. foi erroneamente diagnosticada é oferecido por Pierre Flor-Henry, endossando o consenso médico emergente de que seus sintomas indicam a presença de neuropatologia. Ele sugere especificamente que Anna O. devia sofrer de uma encefalite límbica subaguda temporal, "envolvendo sobretudo o sistema límbico temporal dominante, mas obviamente com alguma bilateralização". (Flor-Henry, *Cerebral Basis of Psychopathology*, Boston, Bristol, Londres: John Wright, PSG., 1983, pp. 268-72; citado em Wilcocks, 1994, pp. 152-3.) Sobre a mesma sugestão feita por um neurologista consultor, ver antes, p. 119.

CINCO

O primeiro caso de Freud

É EVIDENTE QUE FREUD ficou profundamente impressionado com a suposta cura de Anna O. quando Breuer lhe falou a respeito, em 1882. Mas, ao voltar a Viena de sua visita a Paris em 1886, não conseguira convencer Charcot a assumir interesse pessoal pelo caso. Por algum tempo, esse malogro parece ter moderado seu entusiasmo pelo método catártico. Mas o que o próprio Breuer acabaria chamando de "a célula embrionária de toda a psicanálise" continuou na mente de Freud, e logo iria exercer influência decisiva em seus métodos terapêuticos.[1]

Ao estabelecer sua clínica médica particular, em abril de 1886, Freud, cuja experiência clínica ainda era muito limitada, parece ter tido um profundo senso de sua impotência terapêutica. Pois nos primeiros dois anos seguiu a tendência médica dominante, e restringiu-se a aplicar a eletroterapia, além de outros tratamentos inteiramente físicos, como banhos e massagens. Acabou concluindo que esses métodos tinham pouco ou nenhum resultado profícuo. Em dezembro de 1887, começou então a empregar o hipnotismo nos pacientes, na tentativa de retirar-lhes os sintomas por sugestão. Como esse método também se revelou difícil, e não compensador, Freud decidiu aplicar o método catártico de Breuer, usando o hipnotismo não como um meio de sugestão, mas para investigar as experiências passadas dos pacientes, e procurar os fatos traumáticos que supostamente haviam precipitado a doença. Ao constatar a dificuldade para hipnotizar alguns pacientes, adaptou o método de Breuer, chegando por fim à técnica da livre associação. Por meio dessa técnica, julgava possível sondar as reminiscências *inconscientes* dos pacientes, e descobrir material patológico que eles haviam reprimido. Usando o método de Breuer como protótipo, Freud elaborou alguns dos princípios básicos da psicanálise.

Uma das concepções errôneas sobre a história da psicanálise mais amplamente defendida é a crença em que os pacientes de Freud o procuraram porque sofriam de

problemas emocionais ou apresentavam sintomas de clara origem psicológica. A realidade era muito diferente. Pois grande parte dos pacientes que ele tratou nesses primeiros anos em sua clínica médica particular buscara ajuda médica a princípio porque sofria de sintomas *físicos*; esses pacientes haviam recorrido a um médico pelo único motivo de achar que estavam doentes. Entre seus sintomas, incluíam-se dor de cabeça, dor muscular, nevralgia, dor gástrica, tiques, vômito, espasmos clônicos e uma infinidade de outras reações físicas.[2] Foi Freud que, fazendo ou confirmando um diagnóstico de histeria, chegou à conclusão de que a origem desses sintomas devia ser encontrada na vida emocional dos pacientes — especificamente nos fatos traumáticos que se supunha houvessem originado as doenças.

Essa observação é de extrema importância para qualquer avaliação dos primórdios da história da psicanálise. Pois se o caso de Anna O. de Josef Breuer se baseou num diagnóstico errôneo, parece provável que alguns do próprio Freud também se basearam. Na verdade, seria um fato raro entre os especialistas em doenças nervosas do século XIX se ele não tivesse errado o diagnóstico de muitos de seus pacientes, pois clinicava numa época em que a ciência médica mal começava a sair de um longo período de extrema pobreza diagnóstica. Muitas das técnicas essenciais à diagnose, confirmadas por médicos modernos, ainda estavam por descobrir. A punção lombar, o único meio pelo qual Breuer poderia ter examinado sua intuição momentânea de que Anna O. sofria de meningite, só foi desenvolvida em 1891, e seu uso geral só entrou em prática na primeira parte do século XX. Só se descobriram os raios X, que viriam a tornar-se um dos mais úteis de todos os auxílios à diagnose, em 1895 — mesmo ano em que *Estudos sobre a histeria* foi publicado. O eletroencefalograma, que iria revolucionar a neurologia, a psiquiatria, e levar à definição final da epilepsia do lobo temporal, só foi inventado em 1929, e seu uso geral só começou na década de 1940. Várias outras técnicas básicas de diagnose de exame neurológico só seriam criadas muito depois. A tomografia computadorizada, por exemplo, que usa leituras de transmissão de raios X para gerar uma imagem do cérebro, e que mostra diretamente algumas lesões, tumores e outros sinais de patologia, só passou a ter uso generalizado em fins da década de 1970. Essas técnicas não apenas não estavam ao alcance de Breuer, Freud e seus contemporâneos, como também a neurologia e a psiquiatria eram ramos relativamente jovens e desorganizados da medicina, cujo cabedal de conhecimento apenas começava a se formar.

Tanto os historiadores médicos quanto os médicos modernos às vezes subestimam o grau de ignorância diagnóstica a que se haviam habituado seus antecessores do século XIX. Parte disso se deve ao fato de nem sempre se ter ao alcance a prova direta que talvez levasse a uma avaliação mais realista. Os médicos tendem a não divulgar seus erros de diagnóstico, assim como não costumam exibir os cadáveres de seus pacientes. Muitas vezes, por certo, são desconhecedores autênticos de seus próprios erros. Contudo, em geral, a prova indireta persiste, e é curiosa a freqüência com

que também se tende a ignorá-la. Um dos motivos disso é que vários historiadores médicos são eles mesmos médicos, e se interessam essencialmente por uma visão da medicina que a retrate como um progresso contínuo até o pináculo de hoje. Por esses comentaristas ortodoxos, a "medicina" tende a ser invisivelmente redefinida como uma "medicina bem-sucedida". A conseqüência é que acabam escrevendo uma história liberal de sua profissão, concentrando-se apenas nas inovações concretas. Os erros, desorientação, enganos e ilusões em que consiste a maior parte da história médica desaparecem quase por completo.[3]

Uma das outras facetas da história médica que se tende a obscurecer assim é a maneira como essas síndromes-doença foram muitas vezes geradas pelos médicos não por corresponderem a uma entidade clínica, mas para proporcionar um refúgio para a incerteza diagnóstica. Um exemplo dessa "síndrome de conveniência" é oferecido pela neurastenia — inventada em 1896 pelo médico americano George M. Beard e que acabaria desempenhando um importante papel na psicanálise (ver a seguir o Capítulo 8). A possibilidade que precisamos analisar, contudo, é que se deve entender a histeria exatamente como esse tipo de síndrome.

Essa opinião tem sido debatida por muitos psiquiatras e neurologistas desde a época de Charcot — e às vezes como resposta direta às excentricidades clínicas de seu trabalho. Em 1908, por exemplo, Steyerthal vaticinou que:

> Daqui a poucos anos, o conceito de histeria pertencerá à história (...) não existe e jamais existiu tal doença. O que Charcot chamou de histeria é um tecido urdido de mil fios, uma coorte de várias doenças, sem nada em comum, a não ser os chamados *stigmata*, que, na verdade, acompanham toda doença.[4]

Embora o agnosticismo em relação ao conceito de histeria recebesse importante apoio da profissão psiquiátrica (sobretudo nos Estados Unidos), não se resolveu o problema de modo algum. Na Grã-Bretanha, e em algumas partes do continente europeu, a histeria continua sendo citada em muitos manuais psiquiátricos, e alguns neurologistas, psiquiatras e médicos ainda acreditam que o conceito serve. No emprego atual, o termo "histeria" quase não conserva nenhuma relação com o significado original. Pois não mais se refere a um distúrbio do útero [*hystéra*]. Ao contrário, é usado em referência a qualquer sintoma ou padrão anormal de comportamento para o qual não existe patologia orgânica aparente e que por isso se julga resultante de algum problema emocional, ansiedade ou uma outra causa psicológica. Os proponentes de que se poderia considerar a histeria um conceito inteiramente desnecessário aceitam de imediato que, às vezes, é difícil encontrar uma patologia orgânica por trás de alguns sintomas físicos. Sugerem apenas que, como o termo "histeria" não se refere a nenhuma doença específica ou definível, trata-se mais de um diagnóstico simulado que verdadeiro. Se se apelidarem de "histéricos" todos os pacientes que manifestam sintomas

físicos mas não apresentam nenhuma patologia orgânica detectável, argumentam, o conceito de histeria torna-se tão amplo e vago quanto sem sentido. A histeria deixa, na verdade, de ser considerada a entidade doença específica que sempre foi, em termos históricos, e se torna apenas uma afirmação negativa da natureza de alguns sintomas. Assim, o adjetivo "histérico" é empregado como um sinônimo de "inorgânico" ou "psicogênico". Mas ao mesmo tempo, e com muita inconsistência, emprega-se o substantivo "histeria" como se continuasse a referir-se a uma entidade de doença positiva, e diz-se aos pacientes que eles realmente "sofrem de histeria". Já que no uso atual do conceito isso é o mesmo que dizer que um paciente sofre sintomas físicos inexplicáveis, seria muito melhor, na opinião de alguns psiquiatras e neurologistas, se se abandonasse por completo o termo "histeria".

Uma das conseqüências mais prejudiciais do termo "histeria" no passado foi incentivar os médicos a crer que haviam chegado a uma diagnose de sintomas que na realidade continuavam sendo misteriosos. Isso, por sua vez, significa que é muito mais fácil escapar aos médicos a doença orgânica real, embora obscura. O psiquiatra Eliot Slater resumiu muito bem esse problema:

> A diagnose de "histeria" é por demasiadas vezes uma maneira de evitar o confronto com nossa própria ignorância. E sobretudo perigosa quando há uma patologia orgânica por trás, ainda não identificada. Nessa penumbra, encontramos pacientes que sabem que estão doentes, mas ao defrontar-se com os semblantes vagos dos médicos que se recusam a acreditar na realidade de sua doença, reagem demonstrando instabilidade emocional, exagero e exigindo atenção. (...) Eis uma área em que se podem cometer às vezes erros catastróficos. Na verdade, muitas vezes é possível admitir a presença, embora não a natureza, do irreconhecível, saber que um homem tem de estar doente ou com dor quando todos os exames são negativos. Mas isso só é possível àqueles que chegam à sua tarefa imbuídos de espírito de humildade.
>
> Na maior parte, a diagnose de "histeria" aplica-se a uma perturbação da relação médico-paciente. É prova de incomunicabilidade, de falta de compreensão mútua. (...) Muitas vezes somos avessos a dizer toda a verdade, ou a admitir ignorância... As evasivas, mesmo as inverdades, do lado do médico, estão entre os métodos mais poderosos e freqüentemente eficazes à disposição para provocar o "surgimento da histeria".[5]

Eliot Slater só adquiriu essa atitude cética para com a diagnose de "histeria" depois de muita pesquisa, que incluiu um meticuloso estudo de 85 pacientes jovens e de meia-idade diagnosticados com "histeria" no Hospital Nacional de Doenças Nervosas, em Londres, nos anos de 1951, 1953 e 1955. As descobertas mais importantes e surpreendentes desse estudo foram, como ele mesmo diz, "a gravidade do histórico clínico posterior e a freqüência dos diagnósticos errados". Ao longo de um

período de acompanhamento, com duração média de apenas nove anos, doze dos 85 pacientes morreram, catorze ficaram totalmente incapacitados, e dezesseis parcialmente. A maioria desses casos de morte e incapacidade deveu-se a doenças orgânicas que haviam sido confundidas com "histeria". Entre as enfermidades mal diagnosticadas por neurologistas e psiquiatras — inclusive o próprio Eliot Slater — havia três casos de doença vascular, três de tumor, e vários casos em que os apagamentos e ataques de suposta origem histérica foram depois rediagnosticados como epilépticos. Quatro mortes foram por suicídio, mas em dois desses casos os pacientes sofriam de doenças orgânicas que não haviam sido diagnosticadas pelos médicos do Hospital Nacional: um homem que sofria de vários sintomas, entre os quais dor nas pernas, andar vacilante e impotência. Embora o próprio Slater houvesse diagnosticado "histeria", o homem depois deu entrada em outro hospital e descobriu-se que sofria de esclerose disseminada. Em outro caso, uma mulher que se queixava de graves dores de cabeça e visão ruim foi declarada vítima de "vício de drogas e histeria". Transferiram-na para o Hospital Maudsley, de onde ela mesma se deu alta após duas semanas, e sendo sua doença diagnosticada como "conversão histérica". Dois anos depois, ela morreu de um tumor cerebral.

Após discutir esses e muitos diagnósticos errados menos sérios, e colocá-los no contexto da história médica, Slater concluiu que o diagnóstico de histeria não tinha mais validade alguma — conclusão que ele expõe em termos muito mais francos que no ensaio anterior:

> Revendo a longa história da "histeria" vemos que a hipótese da nulidade jamais foi refutada. E ainda não se apresentou qualquer prova de que as vítimas de "histeria" não são mais, em termos médicos, que uma escolha fortuita. Tentativas de reabilitação da síndrome como as de Carter e Guze levaram a formulações mutuamente inconciliáveis, cada uma determinada por seus termos de referência. A única coisa que os pacientes histéricos podem mostrar ter em comum é que são todos pacientes. A doença do útero errante começou como um mito, e como mito sobrevive ainda. Mas, como todas as crenças injustificáveis que continuam a atrair convicção, é perigosa. O diagnóstico de "histeria" é um disfarce para a ignorância e uma fonte fértil de erro clínico. É, na verdade, não apenas uma ilusão, mas também uma armadilha.[6*]

Um dos mais interessantes aspectos das opiniões de Slater é que estão longe de ser sem precedentes. Já em 1648, Thomas Willis, um dos mais criativos e argutos de

*Seria errado concluir que Eliot Slater proferiu a última palavra no debate médico sobre a "histeria". Mesmo nos Estados Unidos, onde o termo tem pouca ou nenhuma aceitação, algumas reformas parecem ser pouco mais que terminológicas. Na Grã-Bretanha, o termo ainda tem alguns defensores médicos. Sobre outras discussões desse problema, ver Apêndice I, "O Diagnóstico de 'Histeria'".

todos os neurologistas do passado, formulava uma opinião de impressionante semelhança sobre como seus colegas empregavam o diagnóstico de histeria:

> A paixão histérica é tão malfadada entre as Doenças próprias das Mulheres, que, do mesmo modo que alguém meio amaldiçoado, tem os defeitos de muitos outros Destemperos: pois quando, a qualquer momento, acontecer uma doença no Corpo de uma Mulher, de uma maneira incomum ou de origem mais oculta, tornando suas causas escondidas e uma indicação Curativa de todo incerta, logo acusamos a influência maléfica do Útero (que na maioria das vezes é inocente), e todo sintoma raro declaramos ser alguma coisa histérica, e assim é para esse alvo, muitas vezes apenas um subterfúgio da ignorância, que se dirigem as intenções médicas e o uso dos Remédios.[7]

O principal agente de continuidade histórica entre os médicos do século XVII, citados por Willis, e os neurologistas e psiquiatras abordados por Slater foi, sem dúvida, Jean Martin Charcot. Pois, como já vimos, foi ele o principal responsável por favorecer, no final do século XIX, um erro diagnóstico antiqüíssimo com uma nova respeitabilidade científica.

Charcot acreditava que, embora às vezes se encontrasse o disparador da histeria no trauma psicológico, ela era no entanto uma doença genuína, com uma patologia concreta. Freud desenvolveu e adaptou essa opinião. Em termos específicos, passou a acreditar na existência de um mecanismo neurofisiológico em que a energia nervosa gerada por traumas emocionais podia literalmente transformar-se em sintomas físicos, ou, como alternativa, "alimentar" os sintomas físicos comuns preexistentes ao trauma.

Não há a menor dúvida de que alguns psicanalistas e neurologistas de formação psicanalítica ainda acreditam na realidade do mecanismo intrincado e visível, postulado por Freud. Mas a ciência médica não descobriu prova alguma da existência desse mecanismo. Se a idéia de histeria de Freud era realmente uma quimera, como sugeri, seria surpreendente se esse entusiasmo teórico não o levasse a cometer alguns erros médicos muito sérios.

Na verdade, nesse ponto estamos qualificados para sair das areias movediças da especulação e pisar na *terra firma* do fato histórico. Pois Freud *cometeu* um erro de diagnóstico muito sério. Sabemos disso pelo simples motivo de que ele assim nos disse. Em 1901, em *The Psychopathology of Everyday Life* [*A psicopatologia da vida cotidiana*], Freud descreveu uma ocasião em que não conseguira lembrar nenhum detalhe de paciente alguma cujo nome constava de sua agenda. Procurando os motivos inconscientes que julgava estarem por trás desse branco mental, recordou o caso mais tarde:

> M-1 era uma menina de catorze anos, o caso mais admirável que eu tivera nos últimos anos, que me ensinou uma lição provavelmente inesquecível, e cujo desfecho me custou grandes momentos de aflição. A menina caiu doente com uma histeria inconfun-

> dível, que de fato se desfez rápida e radicalmente sob meus cuidados. Após essa melhora, seus pais a retiraram de mim. Ela continuou a queixar-se das dores abdominais que haviam desempenhado o papel principal no quadro clínico de sua histeria. Dois meses depois, morreu de sarcoma das glândulas abdominais. A histeria, a que ela estava ao mesmo tempo predisposta, usou o tumor como causa originadora, e eu, com a atenção fixa nas manifestações ostensivas mas inofensivas da histeria, talvez tenha ignorado os primeiros sinais da doença insidiosa e incurável.[8]

A admissão de Freud talvez pareça, pelo menos à primeira leitura, um ato exemplar de franqueza médica. Porém um exame mais atento do que ele de fato diz revela uma curiosa mistura de franqueza e ilusão. De um lado, admite que errou ao não diagnosticar o tumor da paciente, e reconhece francamente que foi um erro grave. Contudo, o extraordinário é que, embora a paciente morresse depois em conseqüência do sarcoma não diagnosticado, ele ainda se apega à crença em que seu diagnóstico de histeria estava correto. Em defesa dessa suposição, não consegue apresentar qualquer prova que seja. Muito pelo contrário, por ter afirmado que a histeria "de fato se desfez rápida e radicalmente" sob seus cuidados, revela logo a seguir que a paciente continuou se queixando das dores abdominais "que haviam desempenhado o papel principal no quadro clínico de sua histeria". As duas afirmações não se somam. Na verdade, é difícil não discernir em sua explicação um padrão que já constatamos antes. Pois mais uma vez nos apresentam uma afirmação de que se efetuou uma "cura radical", apesar do fato de o principal sintoma da doença da paciente não ter desaparecido em absoluto. Claro, é inteiramente possível que M-l já sofresse de algum tipo de perturbação emocional na época em que apareceu o tumor. Mas não é isso que ele alega. Sua sugestão é que as dores abdominais causadas pelo tumor da paciente eram, *simultaneamente*, os principais sintomas de sua histeria, que haviam usado o tumor como "causa originadora". Com certeza, a explicação muito mais provável é que a "histeria inconfundível" que Freud identificara resultasse apenas de fantasia médica e de sua *idée fixe* de diagnóstico.

Ele apresenta o caso de M-1 como se fosse excepcional. Mas se, como sugeri aqui e muitos psiquiatras e neurologistas em outros lugares, o termo "histeria" não corresponde a qualquer entidade individual de doença ou síndrome, deduz-se inexoravelmente que *todos* os pacientes que Freud declarou, confiante, sofrerem de "histeria" foram, como os incontáveis milhares de pacientes do século XIX, vítimas de diagnósticos errados. Isso necessariamente incluiria a primeira paciente que ele tratou com o método catártico de Breuer, *Frau* Emmy von N.[9]

Frau Emmy era uma viúva rica e bem-educada de cerca de quarenta anos, cuja doença, segundo Freud, se iniciara catorze anos antes, logo após a morte do marido. Ela o procurou sofrendo de depressão e insônia, e de um distúrbio visível e estranho, que ele descreve minuciosamente:

> Ela falava em voz baixa, embora com dificuldade, e sua fala era de vez em quando sujeita a interrupções espásticas, que eqüivaliam a uma gagueira. Mantinha os dedos, que exibiam uma agitação constante parecendo atetose, trançados com firmeza. Tinha freqüentes movimentos convulsivos no rosto e nos músculos do pescoço, semelhantes a tiques, durante os quais alguns deles, sobretudo o esternocleidomastóideo, se ressaltavam com destaque. Além disso, com muita freqüência interrompia suas observações produzindo um curioso "estalido" na boca, impossível de imitar. (...) Esse "estalido" era constituído de muitos sons. Colegas meus com experiência de caça me disseram, ao ouvi-lo, que as notas finais lembravam o pio do tetrás-grande-das-serras [segundo Fisher (1955), um conclusão tiqueta-queada com um estouro e um assobio"].[10]

Freud prossegue descrevendo que outras vezes *Frau* Emmy interrompia a conversa a cada dois ou três minutos e exclamava: "Fique calado! Não diga nada! Não me toque!" Em seguida, continuava falando como se nada houvesse acontecido. Dessas palavras, Freud deduz que "ela provavelmente estava sob a influência de uma recorrente alucinação assustadora". À maneira, como veremos, característica de sua técnica terapêutica, Freud trata logo sua dedução como uma espécie de fato provisório, e passa a buscar ocorrências traumáticas que confirmem seu *status* como um fato real.[11] De acordo com sua versão, ele consegue reconstituir no passado os sintomas da paciente originados de uma série de experiências traumáticas na infância. Em conseqüência, ela fica parcialmente curada. Mais tarde, porém, é obrigado a informar que sua paciente teve uma recaída.

Em vista de o caso de *Frau* Emmy ter sido sua primeira tentativa registrada de aplicar o método de Breuer, e dos fatos envolvidos na suposta cura de Anna O., é difícil não desconfiar de que, assim como não se realizou cura alguma no caso de Anna O., nenhuma cura foi realizada no caso de *Frau* Emmy, em nenhum estágio do tratamento de Freud.[12] Alguns motivos para alimentar essa desconfiança são dados pela descrição do próprio Freud dos sintomas da paciente. Pois embora relate esses sintomas como se fossem inteiramente idiossincráticos, eles lembram muito os clássicos sintomas verificados na síndrome de Gilles de la Tourette. O início dessa síndrome em geral assinala-se pelo aparecimento de tiques motores simples, que foram definidos como "movimentos de grupos circunscritos de músculos repentinos, rápidos, involuntários e muitas vezes repetidos, não servindo a qualquer propósito visível".[13] Esses tiques começam normalmente no rosto, cabeça e pescoço, e podem depois propagar-se por outras partes do corpo e tornar-se mais graves. Múltiplos tiques muitas vezes são acompanhados por vocalizações forçadas. Com freqüência, são ruídos ou sons inarticulados, e entre os mais comuns de que se tem registro incluem-se pigarros, grunhidos, fungadas, tosses, gritos, bufos, guinchos, latidos, ruídos agudos, zumbidos, assobios, estalidos, gagueira ou gaguejos. Entre os tiques vocais mais complexos, destacam-se a repetição forçada de palavras, frases e sentenças. Em cerca de

um terço dos casos registrados, essas palavras e frases têm conteúdo obsceno.[14] Outra característica da síndrome de la Tourette foi descrita por Shapiro e Shapiro, que fizeram um estudo intensivo do distúrbio. Designaram como "tiques sensoriais" um padrão de sensações somáticas recorrentes, involuntárias, sentidas às vezes por pacientes. "Eles as descrevem como sensações de peso, leveza, vazio, comichão, frio, calor ou outras sensações na pele, ossos, músculos e juntas." O interessante a esse respeito é que a certa altura de seu tratamento, Emmy von N. se queixava de "sensações de frio e dor na perna esquerda" e também reclamava de "cãibras no pescoço" que descrevia como consistindo em uma "fisgada gelada" na nuca.[15]

Os sintomas da paciente se assemelham tanto aos das vítimas da síndrome de la Tourette que é difícil entender por que ele pelo menos não examinou a possibilidade desse diagnóstico em seu histórico clínico. Trata-se de uma questão interessante, em vista do fato de Gilles de la Tourette ter sido aluno de Charcot. Freud conheceu-o pessoalmente em Paris, no mesmo ano que ele ia publicar seu trabalho definindo a doença e atribuindo-a a um processo degenerativo do cérebro. Um dos motivos por que talvez rejeitasse a diagnose é que o trabalho original de la Tourette tinha muitos erros. Por exemplo, embora informasse tiques nervosos obscenos em apenas metade dos pacientes, considerou-os uma característica definidora da síndrome. Ele corrigiu alguns de seus erros em 1899, mas vários equívocos se perpetuaram. É concebível que Freud, seguindo a idéia de histeria de Charcot como uma imitadora arguta mas imperfeita de outras doenças, interpretasse erroneamente a ausência de obscenidade nos tiques vocais de *Frau* Emmy von N. como um sinal de que ela não sofria da mesma síndrome.

Alguns observadores posteriores adotaram uma opinião diferente. Num ensaio detalhado, publicado na *International Review of Psychoanalysis*, em 1980, Else Pappenheim afirmou que havia "prova substancial de que *Frau* Emmy von N. sofria da síndrome de la Tourette, não de histeria". Nesta altura talvez não cause surpresa que Elizabeth Thornton tenha chegado, de modo inteiramente independente, a uma conclusão semelhante. Ela diz sem rodeios que "*Frau* Emmy, com quase toda certeza, sofria de uma variante da doença de Gilles la Tourette". Afirma em seguida que estudos recentes "confirmaram" uma causa orgânica da doença.[16] Mais uma vez, parece que Thornton se arrisca a enfraquecer uma causa excelente por exagerá-la. Um dos problemas do diagnóstico da síndrome de la Tourette é julgar-se em geral o início na infância como uma das características definidoras. Se os tiques de *Frau* Emmy só começaram aos vinte e poucos anos, como diz Freud a certa altura, seu caso seria extremamente raro. Em outra parte, contudo, somos informados de que ela teve os primeiros "espasmos histéricos" na infância. Não está claro se o termo "espasmos" é usado num sentido que poderia encobrir simples tiques motores. Como o momento real do início foi envolvido assim em incerteza, toda tentativa de diagnose retrospectiva tem de levar em conta essa incerteza. Talvez ainda mais importante

seja, ao contrário da afirmação de Thornton, o fato de que ainda não se confirmou a hipótese de que o distúrbio de la Tourette tinha uma causa orgânica. O trabalho imensamente detalhado, influente e coeso de Shapiro e seus colegas aponta sem dúvida para essa conclusão. Mas nem todas as versões se harmonizam com as constatações neurológicas dos autores, e um número significativo de psiquiatras continua acreditando numa origem psicológica para os sintomas em questão.[17] Enquanto não se conseguir identificar o distúrbio cerebral estrutural, ou a anormalidade bioquímica por trás da síndrome, é impossível resolver em definitivo a questão. Afirmações contundentes, como as feitas por Thornton, só enfraquecem a causa contra uma etiologia puramente psicológica.

O que se tem de reconhecer, contudo, é que a incerteza anda em mão dupla. No mínimo estamos em condição de afirmar que, assim como parece quase certo que o protótipo de cura psicanalítica de Breuer se baseou num diagnóstico errado, há grande possibilidade de que o primeiro caso psicanalítico de Freud tenha sido pouco mais que um erro médico prolongado. Alguns pontos de semelhança entre os dois casos são impressionantes. Pois se perguntarmos como Freud pôde convencer-se de que suas simples estratégias terapêuticas haviam eliminado alguns dos sintomas de *Frau* Emmy, mais uma vez teremos de examinar a possibilidade de que ele, como Breuer, encobriu um processo de regressão espontânea. O próprio histórico clínico de Freud sugere um esquema de polimento e moderação dos sintomas que bem poderiam levar a um erro desses. Seria inteiramente compatível com a diagnose do distúrbio de la Tourette, sobre o qual escreve Lishman: "A história natural do distúrbio, com regressões e exacerbações espontâneas, dificultou o exame de todo regime baseado em um pequeno número de casos..."[18] No caso de Anna O., para explicar como Breuer conseguia marcar o tempo terapêutico enquanto esperava a regressão de um sintoma, foi necessário entrar nos domínios da especulação, e sugerir que se adotava de fato o desaparecimento de um sintoma como critério de registro correto. No de Emmy von N., de Freud, não precisamos especular nessas linhas. Pois ele mesmo nos diz com coragem que adotou uma estratégia muito semelhante. Após um determinado incidente em que *Frau* Emmy lhe conta a mesma história duas vezes, acrescentando um detalhe importante na segunda, Freud conclui que "uma história incompleta sob hipnose não produz qualquer resultado terapêutico". Acrescenta em seguida as admiráveis palavras: "Habituei-me a considerar incompleta toda história que não levasse a nenhuma melhora terapêutica, e aos poucos fui conseguindo ler nos rostos de pacientes se estavam ou não ocultando uma parte essencial de sua confissão."[19]

Não apenas se podia usar esse princípio para prolongar o tempo da terapia, mas também devolver a responsabilidade terapêutica. Pois, interpretado em termos estritos, isso significava que se os pacientes não melhoravam, a culpa era *deles*, por não terem revelado seu passado com detalhes e honestidade suficientes.

No caso de Anna O., de Breuer, sugeriu-se que médico e paciente entraram

numa espécie de aliança para se proteger um ao outro de engano terapêutico e explicar o reaparecimento de sintomas. Sem reconhecer o que fazia, parece que Freud entrou num relacionamento semelhante com sua primeira paciente psicanalítica. Pois a certa altura em seu histórico clínico, após insistir até o fim em seu método catártico para remover a gagueira e os estalidos de *Frau* Emmy, era visível que ela às vezes ainda gaguejava. Posteriormente, ele acrescentou a seguinte nota de explicação:

> Sua gagueira e estalidos não foram completamente eliminados após ter-se remontado ao passado e chegado ao dois traumas iniciais, embora a partir daí os dois sintomas tivessem uma melhora surpreendente. *A própria paciente assim explicou o sucesso incompleto.* Ela readquirira o hábito de gaguejar e estalar a língua sempre que se atemorizava, de modo que esses sintomas, no fim, passaram a relacionar-se não só com os traumas iniciais, mas com uma longa cadeia de recordações a eles associadas, que eu não apaguei. Trata-se de um estado de coisas que surge com muita freqüência, e que *sempre limita a beleza e a plenitude do resultado do método catártico* (itálico nosso).[20]

Incorporando a útil racionalização de *Frau* Emmy às suas teorias, e aproveitando-se de uma ligeira melhora, provavelmente espontânea, dos sintomas dela, Freud consegue assim apresentar um desfecho negativo como um sucesso terapêutico parcial. Introduziu-se em seu resumo do caso outra racionalização do fracasso quando ele comenta que aplicou dois tipos de terapia à mesma doença, usando a sugestão direta sob hipnose e o método catártico — a "análise psíquica". Por isso, sugere, "não se pode usar estritamente" o caso de *Frau* Emmy como prova da eficácia do método catártico. Em vista do resultado negativo do caso, é possível julgar essa afirmação como parte de uma estratégia defensiva essencial. Tendo garantido suas defesas contra toda responsabilidade pelo fracasso, contudo, Freud parte logo para o ataque. "Ao mesmo tempo, devo acrescentar", escreve, "que só os sintomas dos quais fiz uma análise psíquica foram definitivamente removidos." Como já explicara que *não* se haviam eliminado por completo dois dos sintomas de *Frau* Emmy que analisara, é difícil entender como se pode justificar tal afirmação. O problema se complica pela maneira como ele continua o histórico clínico:

> O sucesso terapêutico em geral foi considerável, mas não duradouro. Persistiu a tendência da paciente a adoecer de modo semelhante sob o impacto de traumas recentes. Qualquer pessoa que quisesse realizar a cura definitiva de um caso de histeria como essa teria de penetrar no complexo de fenômenos em maior profundidade do que eu tentei fazer.[21]

Lidas com certo ceticismo, as palavras de Freud talvez comecem a parecer uma estratégia de contradição deliberadamente planejada, em que a verdade do fracasso terapêutico é posta, corajosa e abertamente, na mesa apenas para não permitir que

se suscitem objeções, quando posteriormente for falsificado pela mentira de sucesso terapêutico. Sem dúvida, essa é apenas uma maneira de interpretar as palavras de Freud. Mas creio que lê-las assim é subestimar a complexidade de sua mente, e a coerência interna da pseudociência que ele criou. Também poderia dar a entender que Freud tentava deliberadamente enganar seus leitores, convencendo-os da eficácia de uma técnica terapêutica que ele mesmo sabia totalmente ineficaz. Acho que a aceitação dessa opinião seria enganadora. Pois embora seja verdade que Freud estava de posse de muitas provas negativas dessa técnica terapêutica, o fato de comunicá-las com tanta franqueza aos leitores indica que ele mesmo não foi capaz de avaliar seu significado. Talvez o único meio de entendermos essa atitude seja supor que sua fé na correção de sua teoria terapêutica era tão imensa, e tão necessária ao senso que tinha de sua própria identidade, que não pôde avaliar com alguma objetividade as provas a favor ou contra sua teoria. Freud, segundo essa visão, afastou a prova negativa não por ser desonesto ou por procurar deliberadamente evitar a refutação, mas porque para ele a própria possibilidade de refutação era simplesmente inconcebível.

Onde Freud às vezes parece menos franco é quando prefere as afirmações terapêuticas aproximadas e vagas às específicas e limitadas. Quando diz que *alguns* dos sintomas de *Frau* Emmy desapareceram, tem o cuidado de não especificar quais. Como sua afirmação, de tom impressionante, é vazia de todo conteúdo específico, aqueles seus leitores e seguidores que desejam se impressionar ficam em condições de enchê-la com tanta glória terapêutica quanto julgam conveniente. É provável que o próprio Freud soubesse que suas palavras talvez tivessem esse resultado. Mas como acredita com convicção (não pela primeira vez) que se estava a ponto de descobrir o ouro terapêutico, tinha um motivo positivo, idealista, para deixar que sua reputação seguisse à frente de suas verdadeiras descobertas. Como um ou dois dos sintomas de *Frau* Emmy *haviam* aparentemente desaparecido, e como de qualquer modo era sua primeira experiência com o método catártico — ou "análise psíquica" —, ele consegue justificar sua afirmação visivelmente ampla e espaçosa sobre essas bases mínimas. Além disso, embora prossiga admitindo que a paciente continuava doente alguns anos depois, parece ter-se convencido de que essa doença não era a mesma que ela sofrera antes. Ao contrário, ela adoecera mais uma vez "de maneira *semelhante*, sob o impacto de traumas *recentes*". Fazendo uma série de estranhas racionalizações, Freud, parece, descobrira um meio de incorporar os contra-exemplos à própria estrutura de sua teoria. A descrição resultante maximizava seu crédito terapêutico e minimizava sua responsabilidade pelo fato de que a paciente que ele "curara" continuava doente. Mas não era, no senso comum da palavra, uma descrição desonesta. Pois caracterizá-la assim seria cometer o erro de atribuir-lhe uma certa objetividade e uma visão perspicaz que ele psicologicamente não conseguiu alcançar. Quando viu em *Frau* Emmy os sinais do que considerou êxitos terapêuticos, não o fez pelas lentes da objetividade científica. Mas os viu pelo telescópio de seu próprio êxtase teórico, com a conseqüência de

que os sinais pequenos, insignificantes e ilusórios lhe pareceram importantes e consistentes. Como não conseguiu examinar os contra-exemplos à sua teoria sem primeiro inverter o mesmo telescópio, eles quase sempre lhe pareceram mínimos e insignificantes. Quando em seguida apresentou uma versão tendenciosa do caso, que dava uma impressão exagerada de seus próprios poderes terapêuticos, apenas relatava honestamente o que via — ou o que julgava ter visto.

A maneira como se desenvolveu a psicanálise sugere que Freud acabou sucumbindo a uma espécie de auto-engano em grande escala, construindo uma estrutura teórica cada vez maior baseada em provas empíricas que se tornavam cada vez menores, até, a certa altura, desaparecerem por completo. Um dos mais interessantes aspectos do caso de *Frau* Emmy é permitir-nos observar em primeira mão os primeiros estágios desse processo, e com isso verificar a insignificância da prova clínica da qual ele partiu, e a perigosa instabilidade das primeiras teorias diagnósticas e terapêuticas que tentou construir com isso.

Uma característica da posterior e quase completa teorização, constante de seu primeiro caso, é a adoção de uma teoria etiológica mista para explicar os sintomas dos pacientes. Como Breuer dividira a doença de Anna O. em duas, declarando como orgânicos alguns dos sintomas, Freud fez uma coisa semelhante. Embora tivesse julgado a maioria dos sintomas físicos de *Frau* Emmy simples frutos da histeria, decidiu que "outros sintomas somáticos da paciente não eram em absoluto de natureza histérica". Em particular, sugeria que se devia considerar as cãibras no pescoço de *Frau* Emmy como uma forma modificada de enxaqueca, e que "como tal não deviam ser classificadas como neurose, mas um distúrbio orgânico". Em seguida, introduzia outro aperfeiçoamento, sugerindo que a histeria poderia "relacionar-se" com um sintoma físico. Em sua opinião, "as cãibras no pescoço de *Frau* Emmy, por exemplo, eram exibidas com a finalidade de ataques histéricos, embora a paciente não conhecesse a sintomatologia característica dos ataques histéricos.[22]" Essa teoria de etiologia mista desempenharia um papel crucial em todas as primeiras experiências de Freud na psicanálise. Reaparece, como veremos, no caso de Elisabeth von R., e a percebemos reafirmada em forma ligeiramente diferente como a teoria da "submissão somática", em seu relato do tratamento de Dora.[23]

Não há a menor dúvida de que, na opinião dele, essa mistura de visões etiológicas era justificada pela natureza da doença que estudava. Mas sua função pragmática parece ter sido a mesma que no tratamento de Anna O. por Breuer. Isso quer dizer que as teorias etiológicas de Freud eram de fato imunes à mesma espécie de contra-exemplos que mais tinham probabilidade de surgir durante o tratamento dos pacientes. Se um sintoma que não fora analisado desaparecia espontaneamente, como ocorreu no caso de Anna O., podia-se admitir suas origens orgânicas sem modificar a teoria etiológica existente. Do mesmo modo, se os pacientes não cooperavam na tentativa de analisar um de seus sintomas, como ocorreu no caso das cãibras no

pescoço de *Frau* Emmy, o médico podia proteger-se do contra-exemplo reapresentado por qualquer regressão futura definindo esse sintoma *fora* da principal doença da paciente, e atribuindo-o a um distúrbio orgânico subsidiário. Ainda mais importante, a inovação teórica de Freud, por meio da qual ele alegava que os sintomas orgânicos "genuínos" podiam ser usurpados e "usados" pela histeria, significava que os pacientes cujos sintomas já haviam sido diagnosticados como tendo uma causa física podiam, simultânea ou posteriormente, ser tratados de histeria *sem* precisar primeiro determinar qual diagnose estava correta. De modo inverso, se um sintoma que fora tratado como histérico fosse depois rediagnosticado por outro médico como o sinal de uma doença orgânica, podia-se aceitar essa segunda diagnose sem necessidade de questionar a correção da primeira.

Talvez pareça, pelo menos nesse caso, que Freud, ao introduzir essas várias modificações em suas teorias, tomava deliberada e desonestamente medidas para evitar refutação. Mais uma vez, contudo, abraçar essa opinião seria distorcer a atitude de Freud. Pois o seu, parece, não era um motivo negativo, de evitar refutação; mas positivo, de preservar uma teoria que ele julgava ter imenso valor terapêutico. De sua perspectiva, as várias objeções que médicos ortodoxos pudessem fazer às suas diagnoses de "histeria" eram frívolas e inconsistentes. Essas objeções só podiam ser apresentadas pelos incultos em neurologia, que continuavam alheios ao progresso científico feito por Charcot e da extraordinária descoberta terapêutica de Breuer. Modificando sua teoria para incorporar os supostos contra-exemplos, Freud não tentava evitar desonestamente a refutação, mas demonstrar com o máximo de sinceridade que os fatos que os outros insistiam em apresentar como contra-exemplos autênticos não eram nada disso. Talvez se julgue melhor o grau de "indestrutibilidade" que ele assim atribuía às suas teorias examinando-se o caso de M-l, já citado. Nesse caso, mesmo a morte de uma de suas pacientes, com um tumor que causava dores por ele julgadas "histéricas", não é tratada como nenhum tipo de contra-exemplo. Incapaz de tolerar negação, porque não podia viver sem a sensação de satisfação que lhe proporcionavam suas teorias, Freud, parece, criara uma teoria que se elevava acima da própria possibilidade de refutação.

Contudo, deve-se dizer que, embora ele possa ter concebido seus métodos científicos numa tentativa de proteger os supostos e imensos benefícios terapêuticos da psicanálise, um dos problemas que enfrentou repetidas vezes foi a dificuldade de obter qualquer prova convincente desses benefícios. Foi exatamente o que ocorreu no tratamento de *Frau* Emmy, como no de Anna O. por Breuer.

Talvez a verdadeira medida do sucesso terapêutico de Freud em sua primeira tentativa na psicanálise seja melhor transmitida pela nota de rodapé que ele próprio anexou ao seu histórico clínico em 1924. Nessa nota, conta como, alguns anos depois da última vez em que vira *Frau* Emmy, conheceu um médico preeminente da mesma região do país que a dela:

> Eu lhe perguntei se conhecia a senhora e se estava a par de sua doença. Sim, ele disse, não só a conhecia, como já a havia tratado com hipnose. Ela passara pela mesma experiência com ele — e com muitos outros médicos — que teve comigo. Seu estado se tornara muito grave; recompensara-lhe o tratamento hipnótico tendo uma recuperação admirável, mas de repente brigara com ele, o abandonara, e mais uma vez dirige o andamento de sua doença ao máximo da exacerbação. Foi um exemplo genuíno de "tendência à repetição".[24]

É ao mesmo tempo instrutiva e pungente a comparação dessas palavras — com sua avaliação implícita de *Frau* Emmy como uma "histérica" maliciosa, que, intencionalmente, "dirige o andamento de sua doença" a seu bel-prazer — com as que Freud escrevera em seu histórico clínico original, trinta anos antes:

> *Frau* Emmy von N. nos deu um exemplo de como a histeria é compatível com uma personalidade imaculada e um modo de vida bem-ordenado. A mulher que viemos a conhecer era admirável. A seriedade moral com que encarava suas obrigações, a inteligência e a energia, em nada inferiores às de um homem, e seu alto nível de educação e amor pela verdade nos impressionaram imensamente; ao mesmo tempo, a bondosa preocupação com o bem-estar de todos seus dependentes, a humildade e o refinamento dos modos também revelavam suas qualidades de uma verdadeira dama.[25]

Lendo essas duas descrições da mesma mulher, é difícil não concluir que Freud continuou a lutar com o demônio da dúvida do diagnóstico durante muitos anos após declarar pela primeira vez que *Frau* Emmy sofria de "histeria". Enquanto ainda se podia julgá-la como o primeiro protótipo promissor para a aplicação de seu método catártico, ela era elogiada e lisonjeada. Mas quando se torna claro, a partir de seu estado posterior, que ela poderia se revelar um monumento constrangedor e muito facilmente identificável com um dos mais significativos fracassos terapêuticos, Freud reverte à opinião tradicional negativa e misógina da mulher histérica, como numa tentativa de justificar seu diagnóstico original e punir a paciente por ter-se recusado a melhorar.

Trinta anos depois, parece que o caso continuava atormentando Freud. Em vista de sua formação médica, de sua capacidade indubitável como diagnosticador, e da familiaridade com as etiologias orgânicas de muitas doenças neurológicas, é inteiramente concebível que ainda se afligisse com a dúvida sobre a correção de seu diagnóstico. Se assim for, então parece que essa dúvida se tornou não uma hipótese a ser explorada, mas um demônio a ser exorcizado, facilmente confundível com a própria *Frau* Emmy. A última referência dele à sua primeira paciente psicanalítica, que incluiu em sua nota de 1924, tem uma certa pungência. "Só depois de um quarto de século", ele escreve, "voltei a ter notícias de *Frau* Emmy." Nessa ocasião, a

filha mais velha da paciente o procurou para um depoimento sobre o estado mental da mãe, baseado no seu tratamento anterior:

> Ela pretendia tomar medidas legais contra a mãe, a quem descreveu como uma tirana cruel e implacável. Parece que rompera relações com as duas filhas e recusava-se a ajudá-las em suas dificuldades financeiras. A filha que me escreveu havia obtido um título de doutorado e se casado.[26]

Nessa despedida trágica e de visível crueldade, a mulher cuja inteligência e energia Freud classificara chauvinistamente "em nada inferiores às de um homem, e cuja bondosa preocupação com o bem-estar de todos seus dependentes" elogiara, é descrita pela filha como uma "tirana implacável" e ele, observando o grau de doutorado e condição de casada, parece aceitar o julgamento.

Na verdade, as palavras de Freud eram em mais de um sentido uma despedida, pois ele só se aventurou a publicar a nota de rodapé quando da morte da paciente, em 1924. Sabemos disso porque estudiosos estabeleceram a identidade verdadeira de "*Frau* Emmy" como Fanny Moser, viúva de um industrial e uma das mulheres mais ricas da Europa. Quando ele respondeu à carta da filha de *Frau* Emmy em 1918, recusou-se a tomar seu partido contra a mãe e exaltou seu nobre caráter. Logo que ela morreu, contudo, sua atitude parece ter mudado drasticamente, e a nota de rodapé sugere que ele ficou do lado da filha. Parece que nem todos perceberam a leviandade em relação a isso.[27]

Há, claro, muitas circunstâncias diferentes que talvez tivessem levado a mãe a brigar com a filha. Uma possibilidade é *Frau* Emmy ter sido levada à alienação pelos médicos que se recusaram a acreditar na realidade de sua doença, e que ofereceram em vez disso remédios ineficazes para um distúrbio emocional de que ela não sofria. Essa é uma possibilidade que Freud, apesar de todo seu destemor diante da verdade, pareceu incapaz de prever.

SEIS

Mais erros médicos

EMBORA A TEORIA apresentada em *Estudos sobre a histeria* fosse elaborada em relação a um grande número de pacientes de quem Freud tratara nos sete ou oito anos anteriores, continha apenas cinco históricos clínicos completos. À versão de Breuer do tratamento de Anna O., seguem-se quatro históricos clínicos escritos por Freud. Em pelo menos três casos é possível que ele tenha sido induzido a selecionar suas pacientes pela contribuição que o tratamento deu à técnica da livre associação da psicanálise. Emmy von N. foi não apenas a primeira paciente que Freud tratou com o método de Breuer, mas também, em certo sentido, a criadora da técnica da livre associação. Pois quando ele a bombardeava com perguntas sobre as origens de seus vários sintomas, ela insistia em sondar suas lembranças sozinha. Ele concluiu que ouvir as pacientes perscrutando suas reminiscências podia ser um meio muito melhor que a hipnose de investigar o passado delas.

No tratamento de Lucy R., uma governanta inglesa que sofria de estranhas alucinações olfativas, Freud tentou aplicar essa lição e também desenvolveu o que chamou de "pressão técnica". Parece ter usado pela primeira vez essa "técnica" quando tratava as dores reumáticas sofridas pela mulher que ele chama de Elisabeth von R. Ao constatar ser impossível hipnotizá-la, tomou emprestado de Bernheim a idéia de pressionar com as mãos a fronte da paciente, instruindo-a a dizer fielmente "o que quer que lhe aparecesse diante dos olhos ou passasse pela lembrança no momento da pressão". Logo ele criou tamanha fé na eficácia desse método que passou a considerá-lo infalível, insistindo em que se nenhuma imagem ou recordação surgisse na primeira aplicação, a pressão repetida seria invariavelmente eficaz.[1]

Os dois casos em que empregou originalmente esse método desempenharam um papel fundamental na lenda da psicanálise, e, como veremos, os dois têm um interesse particular para aqueles que procuram se desenredar dessa lenda. Para concluir a

pesquisa dos históricos clínicos de Freud, contudo, temos de dar uma explicação sobre o breve encontro com a paciente que ele descreve em seu terceiro histórico — uma garota a quem se refere como Katharina.

A história de Katharina é uma das mais simples e atraentes de todos os casos de Freud. Também é a mais singular, pois não era uma de suas pacientes pagantes, mas filha de uma zeladora de uma pousada que o abordou quando ele estava de férias nos Alpes, em 1893. Após deduzir que Freud era médico pela assinatura no livro de registro de hóspedes, Katharina o consulta enquanto ele contempla a paisagem montanhosa:

> "A verdade, senhor, é que meus nervos são péssimos. Consultei um médico em L — por causa disso, e ele me deu um remédio; mas ainda não me sinto bem."
>
> Assim, lá estava eu mais uma vez às voltas com a neurose, pois nada mais podia ser o problema daquela moça forte, de boa constituição física e aparência infeliz.

Tendo excluído qualquer mal físico, baseado na aparência robusta da moça, Freud traz à tona uma descrição física dos sintomas de Katharina, e informa que ela é vítima de ataques periódicos:

> — Isso me atingiu de repente. No princípio, é como uma coisa pressionando meus olhos. A cabeça fica pesada, ouço um zumbido terrível, e me sinto tão tonta que quase caio. Então, uma coisa esmaga meu peito de modo que não consigo respirar.
>
> — E você não nota nada na garganta?
>
> — Minha garganta fica toda espremida como se eu fosse sufocar.
>
> — Não sente alguma outra coisa na cabeça?
>
> — Sim, há um martelar, o bastante para explodi-la.

Katharina descreve em seguida que esses ataques são acompanhados de ansiedade e uma alucinação que se repete sempre, em que ela vê "um rosto medonho, que me olha de uma maneira horrível". Diz a Freud que esses ataques começaram dois anos antes, mas que não tem a menor idéia de onde surgiram.

Ele identifica os surtos de Katharina como "ataques de ansiedade", e deduz que são manifestações de um trauma emocional. Após concluir que não podia hipnotizá-la no topo de uma montanha, decide tentar uma "adivinhação ao acaso", que faz baseado na opinião de que, no caso das garotas, a ansiedade é muitas vezes

> conseqüência do horror que se apodera da mente de uma virgem quando se defronta pela primeira vez com o mundo da sexualidade... Portanto, eu lhe disse: "Se você não sabe, vou-lhe dizer como *eu* acho que começaram seus ataques. Na época, há dois anos, você deve ter visto ou ouvido alguma coisa que a perturbou muito, e que preferia não ter visto."[2]

Katharina conta imediatamente a história de como, dois anos antes, quando tinha dezesseis, viu por acaso o pai em seu quarto, fazendo amor com uma jovem criada.* Em seguida, lembra uma ocasião anterior em que o pai lhe fizera avanços sexuais, que ela repelira. Embora a princípio não tivesse nenhuma lembrança da origem de seus ataques, agora ela aceita a sugestão de Freud de que eles foram precipitados pela cena com a criada. Segundo ele, ela chega a afirmar que lembrava ter sentido alguns dos sintomas característicos de seus ataques logo depois de observar a cena.

Apesar de não haver motivo algum para duvidar da história de Katharina sobre o pai tentar seduzi-la, ou da descoberta posterior do caso dele com a criada, tem-se todos os motivos para duvidar da insistência dogmática de Freud em que ela sofria de "histeria". A objeção mais direta é que, sem ter feito nenhum exame clínico, nem visto a garota num de seus ataques, ele simplesmente não estava em posição de fazer qualquer diagnose. Na verdade, muitos dos sintomas descritos por ela eram compatíveis com a epilepsia do lobo temporal, que, como já vimos, era constante e erroneamente diagnosticada como histeria em todo o século XIX. Os ataques brandos do lobo temporal não provocam perda de consciência, e os sintomas relatados pelos que os sofrem incluem às vezes alucinações recorrentes envolvendo um "rosto espectral". Os sintomas de Katharina também poderiam indicar ataques de pânico originados por hiperoxigenação, e há inúmeras outras possibilidades que nenhum médico responsável desejaria eliminar antes de sugerir uma única causa psicológica.[3]

Freud reconhece que o ataque de Katharina é precedido de uma "aura". Mas seguindo fielmente os passos de Charcot, recusa-se a considerar a possibilidade de que os sintomas dela talvez tivessem uma base orgânica, e insiste, em vez disso, numa complicada etiologia psicológica. Que um encontro casual no topo de uma montanha mais tarde viesse a ser apresentado como um histórico clínico grave, revela com eloqüência a soberba e a auto-estima de Freud. O fato de ainda hoje alguns defensores da psicanálise continuarem tratando com respeito a diagnose de Freud talvez possa ser melhor compreendido como uma indicação da profunda desconfiança que muitos desses defensores da psicanálise passaram a ter pela medicina e os métodos de exame clínico convencionais.

Em grande parte como conseqüência desse legado de desconfianças, centenas, senão milhares, de pacientes vítimas de epilepsia do lobo temporal continuaram a ser erroneamente diagnosticados mesmo depois da identificação dessa síndrome. Que esse diagnóstico errado ainda era feito na década de 1970, fica claro na admirável obra autobiográfica de Karen Armstrong, *Begining the World* [Começando o mundo]. Nesse livro, a autora descreve que, após sofrer ataques misteriosos, seu médico

*No histórico clínico de Freud, Katharina fala em "tio". Numa nota de rodapé acrescentada em 1924, ele revelou que o "tio" na verdade era o pai da moça.

lhe indicou um psiquiatra. Em três anos de psicoterapia, ela descreveu muitas vezes seus ataques em detalhe, sem que sequer uma vez se houvesse sugerido que fizesse um eletroencefalograma. Só quando acabou tendo um ataque de *grand mal* e foi encaminhada a um neurologista pelo setor de pronto-socorro de um hospital, reconheceram-se os sintomas como o que eram mesmo — os sintomas clássicos da epilepsia do lobo temporal.[4]

Outra paciente de Freud cujos sintomas sugerem com muita força uma etiologia orgânica é a mulher a quem ele chamou de Srta. Lucy R., e que lhe foi recomendada depois de ela passar a ter alucinações olfativas recorrentes, relacionadas a cheiro de pudim queimado. Embora Freud tratasse essas alucinações como sintomas histéricos, é significativo que Lucy R. só viesse a tê-las depois que foi tratada durante algum tempo de uma infecção nasal crônica, relacionada com cáries do osso etmóide — a estrutura entre o nariz e o crânio. Ela acabou perdendo todo o sentido do olfato, e foi nesse momento que começaram as alucinações.[5]

Na última parte do século XIX, é compreensível que, embora a doença de Lucy R. começasse com sintomas de inconfundível origem orgânica, Freud recorresse a uma hipótese psicogênica para explicar o início das alucinações. Desde então, contudo, se esclareceu que as alucinações muitas vezes resultam mais de fatores orgânicos que psicológicos. Isso se aplica tanto a cheiros quanto a qualquer forma de alucinação. Em fins do século XIX, John Hughlings Jackson, o neurologista britânico cuja obra pioneira sobre epilepsia sedimentou o caminho para o reconhecimento da epilepsia do lobo temporal, já chegara à conclusão de que "um mau cheiro no nariz com inconsciência passageira" era uma ocorrência epiléptica. Sua conclusão foi confirmada por neurologistas modernos. Henri Gastaut, por exemplo, descreve as convulsões olfativas como consistindo na "sensação de um odor que o paciente em geral considera neutro ou desagradável — por exemplo, o cheiro de gasolina, gás, enxofre, formalina, ovos podres, fezes etc". Doris Trauner, observando que existem quase tantos tipos de ataques parciais complexos quanto pacientes com epilepsia, chega ainda mais próximo do principal sintoma de Lucy R. quando escreve: "Alguns pacientes se queixam de alucinações olfativas intensas, na maioria das vezes desagradáveis (por exemplo, o cheiro de ovos podres ou torrada queimada)."[6] Não está de todo claro se as alucinações de Lucy R. eram associadas à epilepsia, pois as descrições de seus sintomas por Freud são incoerentes. A princípio, ele se refere à paciente como sendo o tempo todo perseguida por uma ou duas "alucinações olfativas". Mais adiante, porém, fala de "alucinações recorrentes", descritas como "equivalentes a um *ataque* histérico".[7] Se as alucinações de Lucy R. eram de fato recorrentes, e não constantes, é possível que também fossem uma manifestação de epilepsia do lobo temporal.[8] Se eram ou não, em termos estritos, de caráter epiléptico, parece praticamente certo que se relacionavam com a infeção nasal da paciente, e sua explicação se encontraria

antes na neurologia que na psicologia. Talvez a diagnose mais plausível fosse que ela sofria de parosmia, ou perversão do olfato, originada por lesão em um dos nervos olfativos.

De modo típico, contudo, Freud não dá margens às muitas brechas no conhecimento médico então existente. Em vez disso, faz uma suposição *a priori* de que Lucy R. sofre de histeria e entra em sua busca costumeira ao suposto trauma precipitador da doença. Por meio de uma cadeia extraordinariamente complexa de causalidade, acaba remontando a ocorrência do cheiro de pudim queimado à decepção da paciente ao ser rejeitada pelo patrão por quem se apaixonou.

Os casos de Katharina e de Lucy R. são relativamente simples, pois em ambos Freud trata os principais sintomas como *apenas* psicogênicos. Mas no de M-l, que morreu de um tumor não diagnosticado, vimos que ele tratou sintomas verdadeiros, de origem orgânica, como se pudessem ser apropriados ou "usados" pela histeria. Como já sugeri, isso não era simplesmente um acréscimo *post hoc* à teoria de Freud, formulado para adaptar-se a uma circunstância sobretudo constrangedora, mas fazia parte da teoria desde o início, aparecendo a primeira vez no caso de Emmy von N. No histórico clínico de *Fräulein* Elisabeth von R., ele o desenvolve mais ainda, e nesse caso de relativa complexidade, mostram-se muitos dos mais admiráveis aspectos da teoria da histeria de Freud. Por isso, vale a pena examiná-lo com alguns detalhes.

Ele descreve Elisabeth von R. como "uma jovem que sofre há mais de dois anos de dores nas pernas e com dificuldades para andar". Ela caminhava com o tronco curvado para a frente, mas não usava bengala, e seu andar "não era em absoluto ruim a ponto de chamar a atenção".[9] O leitor cético, que procura opor-se ao diagnóstico de histeria feito por Freud, com a contestação de que era bem possível as dores de Elisabeth von R. terem uma causa orgânica, constata que essa objeção é facilmente absorvida. Pois o próprio Freud escreve que as dores dela eram "de origem reumática", e que mais tarde se tornaram um símbolo mnêmico de suas "experiências psíquicas dolorosas".[10]

Depois ele sugere uma série de supostos fatores que levaram a essa "apropriação" psíquica dos sintomas orgânicos de Elisabeth von R. A causa precipitadora, diz Freud, foi a decepção amorosa; num período em que participara dos cuidados do pai enfermo, sentira-se atraída por um jovem, mas fora obrigada a optar entre a satisfação erótica e o dever filial. Por ter reprimido esses impulsos eróticos, sua doença orgânica se propagou e exacerbou. Como isso em si não explica por que o amor reprimido devia manifestar-se pela dor reumática, Freud oferece vários motivos pelos quais esse "caminho de conversão" particular foi tomado. Entre eles, o fato de o pai da paciente ter o hábito de apoiar a perna na coxa direita da filha enquanto ela lhe trocava a atadura, e de que ela estivera *andando, deitada* ou *de pé* em alguns momentos emocionalmente importantes de sua vida. "Por exemplo", escreve Freud, "ela esta-

va *de pé* perto da porta quando trouxeram o pai para casa com o ataque cardíaco."[11] Segundo as surpreendentes palavras de Freud, "dificilmente se poderia procurar o motivo pelo qual esses traumas emocionais se manifestavam nas dores reumáticas", que ela já sentia, "em outro lugar senão na circunstância de que andar, ficar de pé e deitar são funções e estados das partes do corpo que no caso dela envolviam as áreas doloridas, isto é, as pernas". A princípio, a explanação dele parece significar que se deve descontar todos os fatos ocorridos quando Elisabeth von R. não estava andando, deitada ou de pé como fatores de sua doença. Mas logo adiante ele discute outra cena ocorrida com ela *sentada.* Como obviamente se preparou para interpretar qualquer postura do corpo como em "função" das pernas, toda sua explanação se revela, pelo menos nesse exemplo, não apenas dissuasiva, mas vazia.[12]

Talvez porque se dê conta disso, ele prossegue fornecendo ainda mais explicações. Observa que, devido às suas circunstâncias emocionais, Elisabeth von R. muitas vezes se queixava de que era difícil "ficar de pé sozinha", e não conseguia "dar um único passo à frente". Por ela empregar essas figuras de linguagem, Freud escreve que "foi obrigado" a concluir que a paciente buscara "uma expressão simbólica de seus pensamentos dolorosos e a encontrara na intensificação de seus sofrimentos". Descreve que, em sua opinião, "os sintomas somáticos da histeria podem ser provocados por esse tipo de simbolização" como um "fato", mas sugere que, nesse caso em particular, isso só desempenhou um papel secundário.[13]

Embora Freud tivesse a essa altura lançado toda uma armada de etiologias ao mar da especulação com que cercara os sintomas de sua paciente, vê-se obrigado a confessar que a doença dela continuava invencível. Nesse ponto, introduz uma modificação na "pressão técnica" de Bernheim. Como já vimos, Freud achava que pressionando com as mãos a fronte dos pacientes e ordenando-lhes que se lembrassem, era-lhes possível liberar lembranças de ocorrências traumáticas que de outro modo continuariam escondidas no inconsciente. Ele observa, contudo, que Elisabeth von R. às vezes parecia reprimir as idéias ou recordações que lhe vinham à mente. Descreve essa reticência como "ocultamento", e decide tomar medidas rígidas contra isso:

> Eu não mais aceitava sua declaração de que nada mais sabia ou lhe ocorrera, mas lhe assegurava que alguma coisa *devia* ter-lhe ocorrido. Talvez, dizia, ela não tivesse ficado atenta o bastante, caso em que de bom grado eu repetia minha pressão. Ou às vezes ela achava que sua idéia não era a certa. Isso, eu lhe dizia, não cabe a você julgar; sua obrigação é continuar sendo completamente objetiva e dizer o que lhe passa pela cabeça, seja conveniente ou não. Por fim, declarei que eu sabia muito bem que alguma coisa lhe *havia* ocorrido, e que ela a estava escondendo de mim; mas jamais se livraria de suas dores reumáticas enquanto escondesse qualquer coisa. Assim insistindo, consegui que daquele momento em diante a eficácia de minha pressão em sua fronte jamais falhasse.[14]

Na fase final da terapia, Elisabeth von R. se vê assim tratada não apenas como uma paciente, mas também como uma espécie de suspeita que esconde com obstinação a cena traumática de que Freud "precisa" para concluir sua análise. Ele próprio escreve que "passara a ter uma suspeita particular":

> Contudo, não me aventurava ainda a adotá-la como base de minha ação seguinte. Mas uma ocorrência fortuita decidiu o problema. Um dia, quando trabalhava com a paciente, ouvi passos de um homem no quarto contíguo, e uma voz agradável que parecia fazer alguma pergunta. Minha paciente nesse momento se levantou e me perguntou se não podíamos dar por encerrado aquele dia: ouvira o cunhado chegar e perguntar por ela. Até esse ponto ela não sentira dor, mas, após a interrupção, sua expressão facial e o andar denunciaram o repentino surgimento de dores agudas. Minha suspeita se reforçou com isso, e decidi precipitar a explanação final.[15]

Como dá a entender nesse trecho, Freud chegara à conclusão, antes de qualquer revelação feita pela paciente, de que ela se apaixonara pelo cunhado e que se devia atribuir a causa básica de sua doença aos seus sentimentos inadmissíveis que esse amor despertara nela. O fato de as dores terem ressurgido com a chegada do cunhado bem pode apontar nessa direção, e sem dúvida parece ser o fator decisivo no que diz respeito a Freud. Mas se lermos seu relato com atenção, fica claro que o ressurgimento das dores de Elisabeth von R. tem outra explicação possível, tão simples e óbvia, que, para ele, com seu interesse permanente em motivos ocultos e sentidos enterrados, e sua servidão temporária à suspeita tirana, tornou-se claramente invisível. O que lhe escapou à atenção, como confirma seu relato, é que a reação imediata de Elisabeth von R. ao som da voz do cunhado foi levantar-se e andar pelo consultório. Embora seja concebível que o ressurgimento repentino da dor tivesse uma causa psicológica profunda, parece muito mais provável ter sido conseqüência de sua mudança de postura e do movimento súbito.

Sem se deter para examinar essa possibilidade, Freud mergulha na fase final de sua análise. Em vez de permitir à paciente guiá-lo através de suas recordações, parece ser ele quem a guia, observando que, embora "ela parecesse não perceber a conclusão a que se dirigia", ficou "claro para mim do que se tratava muito tempo antes". Logo ele lhe extrai a história de que ela e a mãe haviam viajado para visitar a irmã que adoecera, e ao chegar já encontraram a irmã falecida. Segundo a versão de Freud, Elisabeth von R. não pôde deixar de pensar no cunhado:

> Naquele momento de terrível certeza de que a irmã adorada estava morta (...) correu-lhe na mente por um rápido instante outro pensamento, e agora impondo-se mais uma vez, como um clarão de luz nas trevas: "Ele agora está livre, pode desposar-me."[16]

Freud apresenta o pensamento oculto de Elisabeth como se ela própria o tivesse descoberto espreitando seu inconsciente e o reconstituído espontaneamente no momento revelador da análise. Portanto, a maioria dos comentaristas supôs ter sido isso o que na verdade ocorreu. Mas quando lemos outras contribuições de Freud em *Estudos sobre a histeria*, fica claro que os problemas não são em absoluto assim tão diretos. No ensaio incluído nesse livro, "A Psicoterapia da Histeria", ele escreve que, nos estágios finais da terapia, "é útil se pudermos adivinhar os meios pelos quais se associaram as coisas e dizer isso à paciente antes de as termos descoberto". Prossegue afirmando que, como a verdade sempre surgirá, não há o menor risco de o terapeuta introduzir pistas falsas. "Assim, não devemos recear", ele conclui, de "dizer à paciente qual será sua associação de pensamento seguinte. Não fará nenhum mal."[17] Como as palavras atribuídas a Elisabeth von R. trazem o timbre do pensamento do próprio terapeuta, é possível que expressem não tanto a confissão dos pensamentos dela quanto o que deles interpreta Freud. É sem dúvida concebível que ele, em seu papel de investigador suspeitoso, tenha decidido extrair a verdade que acreditava que sua paciente escondia, que tenha, por assim dizer, escrito uma "confissão", que depois a convenceu a "assinar".

Essa hipótese por certo seria coerente com o que aconteceu em seguida. Pois quando Freud coloca a situação "secamente" diante da paciente com as palavras: "Então, durante um longo tempo você esteve apaixonada por seu cunhado", ele conta que ela rejeitou a explicação, dizendo-lhe que "isso não era verdade", e que essas palavras fora ele quem "dissera por ela".[18] Desconsiderando suas repetidas contestações, contudo, Freud aferra-se à opinião de que as dores reumáticas de Elisabeth são fruto de um amor agitado, e nos estágios finais do caso procura "livrar-se por 'abreação' da intensa emoção" que se acumulara durante tanto tempo.[19] Nesse ponto da análise, o suposto sintoma histérico de Elisabeth von R., segundo a teoria promulgada por Breuer e Freud, desapareceu "imediata e definitivamente". Contudo, Freud é obrigado a admitir que, embora encerrasse o tratamento da paciente na suposição de que ela se curara, seus sintomas reapareceriam mais tarde. Meses depois, ele soube por um colega que ela se recuperara, "mas continuava sofrendo de vez em quando de dores leves". Freud acabou recebendo um convite para um baile particular ao qual ela também compareceu, e conta que pôde ver a ex-paciente passando por ele a "rodopiar" numa "dança animada", e acrescenta que ela posteriormente "se casou com alguém que eu não conhecia". Embora se houvessem passado entre o fim do tratamento e a prova final (equívoca) de seu restabelecimento pelo menos seis meses, Freud não hesitou em reclamar a "cura" como de realização sua. Sem dúvida, a paciente não partilhava dessa opinião. Anos depois, conversando com a filha, descreveu Freud como "apenas um jovem especialista em nervos a quem me mandaram". Ele tentou "me convencer de que eu estava apaixonada por meu cunhado, mas isso não era verdade".[20]

O histórico clínico de Elisabeth von R. relatado por Freud oferece uma intrigante compreensão dos primeiros estágios do método terapêutico que acabaria evoluindo para a psicanálise. Em primeiro lugar, à maneira que a essa altura já nos é conhecida, Freud se recusa a aceitar a diagnose franca de simples reumatismo, e ao mesmo tempo mal parece examinar a possibilidade de que os sintomas da paciente talvez tivessem outra patologia bastante autêntica. Claro, bem se poderia argumentar que a paciente *sofria* de reumatismo, mas que essa diagnose dificilmente explica a gravidade de sua incapacidade. Nisso, contudo, vale observar que Freud negligenciou outra explicação possível para a doença de Elisabeth von R. Pois quase todo médico, em algum momento, já se deparou com pacientes que, embora sofressem de um mal físico comprovado, parecem sentir certa dor ou incapacidade dificilmente proporcionais à doença real: inconsciente, semiconsciente ou mesmo muito conscientemente, eles dramatizaram ou exageraram seu mal físico pela ansiedade que despertou ou pelas vantagens emocionais às vezes surgidas quando desempenham o papel de inválido.

Embora essa última explicação exija pouco mais que a intuição psicológica comum, e muitos observadores erroneamente associem essas atitudes de percepção psicológica com a psicanálise clássica, é preciso ressaltar que Freud não a leva em consideração. Em primeiro lugar, pelo menos, não é a manifestação *psicológica* de uma doença verdadeira que o interessa, mas a manifestação *fisiológica*. Como esse ponto é muitas vezes tão mal compreendido, deve ser explorado. Pois se quisermos ter alguma compreensão do tratamento que Freud dava a seus pacientes, é essencial compreender que, como Charcot antes, ele achava que a histeria era uma entidade de doença discreta da qual uma das características era na verdade poder imitar outras doenças. Também acreditava, como já se observou, na existência de um mecanismo neurofisiológico pelo qual era possível transformar a energia nervosa criada por traumas emocionais em sintomas físicos.

Essa sua convicção inabalável na realidade de tal mecanismo neurofisiológico, inteiramente especulativo, é que o leva a apresentar uma série de argumentos que supostamente demonstram como os traumas emocionais de Elisabeth von R. se transformaram em dores reumáticas nas pernas. Como vimos, esses argumentos se baseiam em várias observações, como a postura da paciente em alguns momentos emocionalmente significativos, o lugar em que o pai costumava apoiar o pé, e o uso que ela fazia de certas figuras de linguagem envolvendo os pés ou as pernas. Em todos esses argumentos, parece claro que Freud está apenas se agarrando a todas as palhas ao seu alcance e tecendo-as em etiologias espúrias.

Um dos outros fatores que fazem suas etiologias especulativas parecerem mais racionais a alguns de seus contemporâneos do que agora parecem a nós, era a influência de um determinado tipo de associacionismo *fisiológico* na psiquiatria vienense do século XIX. Em 1865, Meynert, o professor de Freud, publicara um ensaio propondo que uma associação era na verdade uma ligação entre diferentes células cere-

brais em que se armazenavam idéias associadas.[21] Muitas das idéias de Meynert sobre a base fisiológica, cortical, das associações psicológicas eram muitíssimo plausíveis, e algumas continuam sendo até hoje. Mas isso não nos deve impedir de reconhecer que as tentativas de Freud para usar as teorias de Meynert a fim de resolver o problema dos sintomas "histéricos" o levaram a um campo inteiramente especulativo. Aí ele teve liberdade para desenvolver seu conceito de uma estrutura de memória patogênica apenas na base de fantasias, caprichos, e no trabalho de adivinhação neurológica ao qual passou cada vez mais a recorrer. A versão de Freud do caso de Elisabeth von R. mostra claramente essa tendência. Talvez o aspecto mais interessante e característico de seus argumentos seja a maneira como deduz que, já que *ele* pode perceber ou interpretar uma ligação entre dois fenômenos discretos, essa ligação tem por conseguinte algum tipo de realidade funcional: a lógica interna e idiossincrática do próprio Freud é tratada como uma cadeia de causalidade concreta e externa. A observação mais caridosa que se pode fazer sobre essa forma de raciocínio é que não é nem estranha nem anormal. Pois é exatamente esse o tipo de raciocínio que em geral encontramos na necromancia, astrologia, frenologia, e em muitas outras formas de investigação com que em geral a psicanálise não é associada.

Devemos logo dizer que o raciocínio pelo qual Freud veio a "resolver" afinal o caso de Elisabeth von R. é ao mesmo tempo mais interessante e, pelo menos a princípio, muito mais convincente. Sem dúvida, é possível uma jovem tímida que se decepcionou no amor sentir certa atração romântica pelo cunhado viúvo. Também é concebível, embora menos provável, que essa atração romântica pudesse ter nascido antes da morte da irmã. Se foi esse o caso, então a notícia da morte da irmã se teria caracterizado pela ambivalência, e sua ostensiva tristeza ocultado uma alegria interior. Freud se interessava em particular por essas reações ambivalentes em relação à morte, e viria a escrever um dos mais interessantes de todos os seus trabalhos sobre o assunto — "Luto e melancolia" ["Mourning and Melancholia"] (1917).

O problema do uso dessa idéia por ele no tratamento de Elisabeth von R. talvez seja melhor definido em algumas de suas próprias palavras, que constam do mesmo histórico clínico. "Não fui sempre psicoterapeuta", ele escreve. "Como outros neuropatologistas, estudei e me formei para empregar diagnoses e eletroprognoses, e ainda me parece estranho o fato de que se devam ler as histórias clínicas que escrevo como contos, e que, como se poderia dizer, que lhes neguem a elas o cunho sério da ciência."[22] Essas palavras, que soam quase como uma confissão indireta, indicam o problema essencial suscitado pela parte final da análise de Freud. Pois, como já vimos, ele mesmo nos afirma, corajoso, em um estágio de seu histórico clínico, que adivinhou antes o final da narrativa de Elisabeth von R. Quando se coteja essa admissão com sua igualmente franca descrição de como ele tinha o hábito de "adivinhar os meios pelos quais se associaram as coisas e dizê-los à paciente antes", é difícil

não concluir que Freud na verdade abandonou o papel de cientista pelo do romancista. Em vez de estabelecer com paciência o que de fato acontecera, usou seu considerável talento artístico para imaginar um desenrolar do caso psicologicamente interessante e plausível. Após fazer isso, imaginou várias ligações entre esse desenrolar e os supostos sintomas histéricos de Elisabeth von R. como se fossem verdadeiros. Em outras palavras, embora a fase final da análise pareça trazer a marca de pensamento mais sofisticado que as fases anteriores, a natureza por trás do raciocínio de Freud não é nada diferente. Aí, como antes, ele termina confundindo suas interpretações especulativas com a realidade empírica que tenta explicar. Tendo-se colocado na posição do deus onisciente que "sabe" o que aconteceu no pensamento de Elisabeth von R., pode até discutir com ela quando ela nega isso.

Precisamos imediatamente admitir que essa versão das atividades mentais de Freud é em si mesma uma interpretação especulativa, embora baseada numa prova muito mais empírica do que se pode encontrar nos seus históricos clínicos. Como as construções especulativas às vezes correspondem *de fato* à realidade, não podemos descartar a possibilidade de que ele tenha descoberto estados e desejos emocionais em Elisabeth von R. dos quais ela permanecia inconsciente. Também é possível que seus desejos tivessem sido frustrados. Mas mesmo que Freud estivesse certo nisso, ainda não existe qualquer prova para sua suposição de que esses exemplos particulares de frustração e negação foram a causa da doença de Elisabeth von R. Slater sugeriu uma visão mais realista desses problemas. "Lamentavelmente", ele escreve, "temos de reconhecer que problemas, discórdia, ansiedade e frustração são tão predominantes em todos os estágios da vida que a simples ocorrência deles próxima ao início de uma doença não significa grande coisa."[23]

SETE

Mecanismos misteriosos

EM VISTA DA NATUREZA DISSUASIVA de tantos históricos clínicos apresentados em *Estudos sobre a histeria*, só nos resta perguntar como Freud, experiente pesquisador médico e capacitado cientista, pôde acreditar num método terapêutico que, além de inteiramente à parte de sua implausibilidade médica, de modo freqüente e demonstrável não funcionava.

Uma resposta que se pode dar a essa questão é a sugestão que, assim como muitas pessoas sustentam sua crença na eficácia de rituais religiosos pela fé na existência de poderes ocultos e seres invisíveis, Freud defendia seus próprios rituais terapêuticos cercando-os de semelhantes crenças metafísicas. De longe a mais importante de todas as entidades invisíveis em que ele passou a acreditar nessa época foi o mecanismo neurofisiológico que julgava existir por trás da histeria.

Se em geral não se reconhece esse mecanismo como a formação espiritualista que é, isso se deve em grande parte à linguagem solidamente fisicalista em que Freud o descreve. Pois ele estava convencido de que se podia descrever a "mente" como se fosse uma peça de aparelhagem física. O modelo que privilegiava era do tipo que a mostrava como um complexo sistema de "forças" e "energias" que podiam ser carregadas e descarregadas, investidas e deslocadas como a corrente num complexo de aparelho elétrico. Como observou Frank Sulloway, uma das mais claras declarações das pressuposições psicofisicalistas de Freud e Breuer é encontrada na conclusão que Freud fez em sua obra de 1894, "As neuropsicoses de defesa":

> Gostaria, por fim, de deter-me um momento na hipótese de trabalho que empreguei nessa exposição das neuroses de defesa. Refiro-me à concepção de que, nas funções mentais, se deve distinguir uma coisa — uma parcela de afeição ou uma soma de excitação — que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos nenhum meio de medi-la) que tem capacidade de aumentar,

> diminuir, deslocar-se e descarregar-se, e que é disseminada pelos vestígios na memória de idéias um tanto como uma carga elétrica se propagando pela superfície de um corpo.
>
> Essa hipótese, que, a propósito, já se encontra por trás de nossa teoria de "ab-reação", em nossa *Preliminary Communication* [*Comunicado preliminar*] (1893), pode ser aplicada no mesmo sentido em que os físicos aplicam a hipótese de um derramamento de fluido elétrico. É provisoriamente justificada por sua utilidade na coordenação e explicação de uma grande variedade dos estados psíquicos.[1]

Uma das mais úteis aplicações por Freud do modelo "elétrico" da mente humana foi, como está implícito aqui, explicar como ao mesmo tempo se formavam e curavam os sintomas "histéricos".

Segundo qualquer compreensão moderna da fisiologia ou da neurologia, há um mecanismo por meio do qual as emoções originadas por uma experiência traumática podem *elas mesmas* se converter num sintoma físico — como um membro paralisado, por exemplo. Freud, contudo, apropriou-se da existência de uma ligação assim tão direta, não hesitando em imaginar uma série de mecanismos inteiramente especulativos, que forneceram exatamente a base fisiológica exigida por sua teoria psicanalítica em qualquer dado momento de seu desenvolvimento.

Em seus *Estudos sobre a histeria*, e numa série de outros escritos, ele e Breuer apresentaram inúmeros mecanismos hipotéticos pelos quais supostamente se originavam os supostos sintomas histéricos. A proposta essencial era que todo trauma mental, como qualquer outro "fato" emocional, provocava uma certa "quantidade" de excitação emocional. Um fato emocional levaria a uma intensificação repentina na "soma" total de excitação dentro do organismo. À medida que o organismo permanecia saudável, tenderia automaticamente a "descarregar" esse excesso de emoção "desfazendo-se associativamente" dele, "ou descarregando-o por uma reação motora conveniente". Em alguns casos, porém, não se desfaziam nem se descarregavam as excitações emocionais da maneira normal. Nesses casos, a "soma" dessas excitações era convertida por ser introduzida à força "no canal errado". Em vez de uma causa psicológica provocar um efeito psicológico, a energia nervosa intensificada era introduzida à força pela inervação física do corpo, e causava então os sintomas físicos. Esses sintomas físicos depois só podiam ser desfeitos revertendo-se o processo de conversão de modo que a energia emocional que ficara "presa" numa determinada parte do corpo fluísse e fosse liberada da maneira normal. Foi esse processo que Breuer e Freud chamaram de "ab-reação".[2]

Os dois prosseguiram esboçando três mecanismos diferentes que poderiam ser responsáveis pela origem do que denominaram "estrangulamentos de afeto". O primeiro desses, que parece ter sido derivado da teoria da histeria traumática de Charcot, atribuía um papel crucial às idéias encontradas por um paciente durante os "estados

hipnóides" involuntários ou auto-induzidos, semelhantes aos originados pelos períodos de "ausência" ou pela própria hipnose. O segundo era baseado em casos em que uma forte emoção era sentida, mas à qual se negava a manifestação imediata, e o terceiro postulava um processo de defesa psíquica que procurava suprimir da consciência as idéias que, devido ao seu forte contexto emocional ou sexual, eram intoleráveis para o que Freud, como Charcot antes, se referia a como "o ego".[3]

Freud aos poucos abandonou a primeira hipótese, relacionada com os "estados hipnóides", e concentrou-se cada mais nos fenômenos aos quais deu os nomes de "defesa" e "repressão". Na visão por ele exposta em 1894, o processo de repressão começava com um "ato de vontade" defensivo na região da mente de pessoas traumatizadas em que elas tentavam esquecer os pensamentos que tinham grandes cotas de afeto associadas a eles, e que eram incompatíveis com seus egos. A conseqüência involuntária desse ato de repressão era o desligamento da carga emocional da idéia traumática original e sua canalização nos processos físicos do corpo originando, por meio disso, sintomas físicos como paralisias ou contraturas. Podia-se transformar uma "idéia muito forte" numa "fraca" roubando-lhe seu afeto, e forçando esse afeto a ingressar no canal errado:

> A conversão pode ser total ou parcial. Ela avança ao longo do circuito de enfraquecimento motor ou sensorial relacionado — intimamente ou mais livremente — com a experiência traumática. Por esse meio, o ego consegue livrar-se da contradição; mas em vez dessa contradição, fica sobrecarregado com um símbolo mnêmico que encontra alojamento na consciência como uma espécie de parasita, na forma de um enfraquecimento motor não resolvido, ou como uma sensação alucinatória que se repete constantemente, e que persiste até ocorrer uma conversão na direção inversa.[4]

Essa idéia parece ter nascido do casamento do associacionismo fisiológico de Meynert com algumas idéias sobre descarga de afetos elaboradas antes por John Hughlings Jackson.[5] Como muitas vezes acontece em seus escritos teóricos, a linguagem de consistência psicanalítica usada por Freud ajuda a criar a ilusão de que lemos as palavras de um cauteloso cientista empírico. Pois ele escreve como se descrevesse um processo descoberto e cuidadosamente mapeado em laboratório. Mas se lermos essas palavras com um pouco mais de distanciamento crítico, veremos que a prosa científica de ostensiva exatidão do criador da psicanálise é, na verdade, usada para adaptar uma grande quantidade de inexatidões.

Uma das mais úteis questões suscitadas por toda a extraordinária hipótese de Freud é o que determina o tipo de sintoma físico supostamente originado por um determinado trauma emocional. No trecho citado antes, essa pergunta só é respondida nos termos mais genéricos; dizem-nos apenas que a conversão "avança ao longo

da *linha do enfraquecimento motor ou sensorial relacionado — íntima ou mais livremente — com a experiência traumática*". O único meio de descobrir o que significa essa formulação extremamente vaga é voltarmos para os históricos clínicos de Freud. Nestes, como já vimos, não há limitação alguma ao tipo de associações que Freud se propunha aceitar como causas neurofisiológicas. No caso de Elisabeth von R., "a linha do enfraquecimento motor ou sensorial" ao longo da qual se conduz seu trauma emocional é supostamente determinada, como já observei antes, por uma estonteante variedade de fatores, incluindo um monte de metáforas relacionadas com a independência ou "ficar sobre os próprios pés". De acordo com Freud, são fatores como esses, na verdade relacionados apenas "aleatoriamente" com a experiência traumática, que canalizam a energia excitadora pelos caminhos nervosos específicos, com a conseqüência de que um caso de amor agitado leva a dores reumáticas nas pernas. Se examinarmos com atenção outros casos de Freud, verificaremos que os fatores causais propostos por ele não são mais convincentes. No caso de Lucy R., por exemplo, o "trauma" que ela sofre consiste, improvavelmente, no recebimento de uma carta da mãe que, segundo Freud, induz o pensamento de que ela tem de deixar o patrão por quem se apaixonou. No momento em que essa carta chega, as crianças de que Lucy R. toma conta ficam tão excitadas que esquecem do pudim que estão cozinhando e deixam-no queimar. Segundo Freud, essa ocorrência fortuita, combinada com o fato de que Lucy R. na época estava muito gripada, é o suficiente para determinar o tipo de sintoma físico que se origina. Pois a energia excitadora resultante do "trauma" logo leva ao enfraquecimento somático associado ao nariz. Desse modo, o amor agitado de Lucy R. se converte, não como no caso de Elisabeth von R. em dores reumáticas nas pernas, mas num cheiro estranho e constante nas narinas.

Em vista das explicações inteiramente razoáveis que podem ser oferecidas dos sintomas que Freud insistia em tratar como "histéricos", parece que não nos resta outra alternativa senão a de rejeitar esses mecanismos neuropatológicos como fruto de uma imaginação muitíssimo criativa, cujas atividades serão examinadas no último capítulo. Se quisermos enfim exorcizar esse determinado fantasma psicanalítico, teremos de ir além disso e insistir em que as "quantidades" de afeto a que Freud se refere, as "cotas" e "somas" de excitação, junto com todos os vários processos de "aumento", "diminuição", "deslocamento" e "descarga", não são mais reais que os "canais" pelos quais ele imagina que todas essas imagens sejam telegrafadas por toda a mente. Toda essa construção é uma imensa e complexa ficção, cuja existência Freud invocou baseado não em alguma prova empírica, mas para revestir de complexidade teológica abstrusa uma série de rituais terapêuticos que têm de ser assim defendidos pelo simples motivo, como já vimos, de ser completamente ineficazes.

O próprio Freud parece ter conseguido questionar com ceticismo sua ficção. Mais uma vez, o observamos tratando sua lógica idiossincrática como se fosse uma cadeia

de causalidade concreta, exterior. Pois embora a princípio ele apresente explicitamente o suposto mecanismo neuropsicológico como uma construção especulativa, não muito depois fica evidente que passa a encará-lo como uma entidade real, e em cujos termos, apenas, se podem explicar as atividades internas da mente. Na verdade, em vez de satisfazer-se com o modelo relativamente simples que concebeu para explicar o circuito elétrico da histeria, Freud aos poucos submeteu todo seu modelo a uma complexidade inteiramente fantástica.

Os primeiros sinais do que viria a se tornar uma importante erupção teórica no desenvolvimento de Freud se mostraram apenas um mês depois que ele concluiu o último capítulo que escrevia para os *Estudos sobre a histeria*. Foi nesse ponto que começou a construir o que James Strachey descreveu como "um modelo de trabalho de extraordinária engenhosidade como uma peça de maquinaria neurológica".[6] Nos meses seguintes, o *Project for a Scientific Psychology* [*Projeto para uma psicologia científica*] tornou-se sua paixão consumidora, seu "tirano", como ele disse. "Estou tão absorvido pela psicologia para os neurologistas", escreveu numa carta a Wilhelm Flies em abril de 1895, "e ela me consome tanto, que tenho de interrompê-la por pura exaustão. Jamais fiquei tão intensamente preocupado com alguma coisa. E sairá alguma coisa disso? Espero que sim, mas o andamento é árduo e lento."[7] Em outubro, numa torrente de inspiração, Freud encheu dois cadernos de anotações contendo uma centena de folhas manuscritas com seu sistema especulativo. Poucos dias depois de enviá-los ao amigo Fliess, escreveu-lhe expressando o estado de exultação intelectual a que então chegara:

> Agora ouça isso. Durante uma noite laboriosa na semana passada, quando eu sofria aquele nível de dor que gera as condições ideais para as minhas atividades mentais, as barreiras de repente se ergueram, os véus caíram e tudo ficou transparente — dos detalhes das neuroses às determinantes da consciência. Tudo parecia se encaixar, os dentes da roda se engrenaram, tive a impressão de que a coisa agora era realmente uma máquina que logo funcionaria sozinha. Os três sistemas dos n[eurônios]; os estados livres e amarrados da Qn [quantidade]; os processos primários e os secundários; a principal tendência e a tendência [intermediária] do sistema nervoso; as duas regras biológicas de atenção e defesa; as características de qualidade, realidade e pensamento; o estado do grupo psicossexual; a determinação sexual da repressão; por fim, os fatores que determinam a consciência como uma função da percepção — tudo isso estava correto e ainda era hoje! É natural que eu mal consiga conter minha alegria![8]

As imagens de Freud sugerem aqui que seu prazer intelectual tem uma intensidade quase religiosa. Quando se erguem as barreiras e caem os véus, parece que lhe foi concedida uma revelação, ou uma visão mística de uma realidade secreta oculta para

todos os demais. Faz-nos lembrar, talvez, o sonho de Descartes, em que a suposta racionalidade divina do universo de repente lhe foi revelada.

A alegria de Freud teve vida curta, contudo. Em fins de novembro, ele escreveria a Fliess num tom muito diferente: "Não consigo entender o estado mental em que criei a psicologia; não consigo conceber como pude infligi-la a você (...) para mim, tudo isso parece ter sido um tipo de loucura."[9]

Talvez não surpreenda que seu *Projeto para uma psicologia científica* [*Project for a Scientific Psychology*] terminasse causando tamanha desilusão. Pois embora Freud descrevesse sem remorsos seu modelo da mente em linguagem científica, o projeto continuava de natureza tão especulativa quanto qualquer uma de suas outras estruturas metafísicas. Era como uma espécie de versão de uma máquina ultramoderna de Heath Robinson, construída segundo uma extraordinária gama de *hardware* terminológico tomada emprestada à física, à neurologia, à fisiologia cerebral e à psicologia. O essencial às atividades dessa máquina era uma substância hipotética que Freud apelidara de Q. Tratava-se da "quantidade" ou "energia", cujo fluxo através do sistema era supostamente comandado pelas leis do movimento. O próprio sistema foi construído com "partículas materiais" por ele rotuladas de "neurônios". Para fazer o sistema funcionar, Freud decidiu que eram necessários três tipos diferentes de neurônios, e os designou com diferentes letras do alfabeto grego. Os neurônios "pi" recebiam a excitação de fora do corpo, mas não a conservavam; os neurônios "psi" eram excitados pelos "pi", ou por estímulos internos, como o apetite e o instinto. Ambos eram governados pelo "princípio da constância", conservavam a estimulação e eram responsáveis pela memória. Por fim, os neurônios "ômega" eram estimulados pelos neurônios "pi", ou pelo corpo. Esses últimos distinguiam-se dos outros dois por transformarem a quantidade em qualidade e proporcionarem a base da percepção. Aos três tipos diferentes de neurônios eram atribuídas algumas qualidades neurofisiológicas, como a permeabilidade e a impermeabilidade. Por exemplo, os neurônios "psi" eram a princípio impermeáveis às suas "barreiras de contato", mas se tornavam cada vez mais permeáveis com a passagem da Q, ou "quantidade psíquica". Pelo soar das mudanças nesse extraordinário sistema de partículas, substâncias e relações era que Freud tentava explicar as atividades mentais internas que estão por trás de fenômenos psicológicos variados como desejo, estados alucinatórios, julgamento, defesa, cognição, expectativa, lembrança, observação, a psicopatologia da histeria, dormir e sonhar.[10]

Embora Freud, após um período em que encarou seu *Projeto* como uma espécie de epifania ou revelação, pareça ter superado sua paixão por ele, seria errado sugerir que algum dia chegou a compreender toda a extensão do desatino que criara. Pois, como observaram muitos estudiosos, vários conceitos que vieram originalmente à tona no *Projeto* reapareceriam em seus escritos posteriores. Richard Wollheim, por exemplo, sugere que a teoria da mente que Freud apresentou em *Projeto científico* exerceu

"poderosa e talvez incalculável influência em todo o seu pensamento", e "a maior parte de sua grandiosa obra foi realizada à sombra dessa teoria".[11] Frank Sulloway, em seu *Freud: Biologist of the Mind*, não chega a esse ponto, mas trata o *Projeto* com o máximo de seriedade e atribui-lhe um papel fundamental no desenvolvimento da psicanálise.[12]

Alguns dos motivos pelos quais Freud continuou escravo desse tipo de raciocínio observado no *Projeto* se esclarecem no livro de Sulloway. Pois embora ele raras vezes faça qualquer crítica direta às formulações teóricas de Freud, seu livro presta um serviço imensamente valioso, ao mostrar a medida em que todo o empreendimento teórico dele foi moldado por desmembramentos científicos temporários.

O que a obra de Sulloway, Ellenberger e outros estudiosos esclarecem é que, embora o modelo mecânico-especulativo da mente criado por Freud talvez fosse mais intrincado, extremo e improvável do que o de qualquer outro neurologista ou psicólogo contemporâneo, modelos comparáveis foram criados no século XIX, e considerados, pelo menos em alguns círculos, como uma forma de ciência inteiramente legítima. É provável que a inspiração imediata para o *Projeto* lhe tenha sido proporcionada por um ex-professor, Sigmund Exner, que em 1894 publicou a descrição de um modelo psicomecânico da mente com muitos dos aspectos que viriam a aparecer no projeto de Freud. Esta não era a única ligação entre seu empreendimento e a obra de cientistas contemporâneos. Pois, como salientam Sulloway e Ellenberger, muitas das teorias psicofísicas que fundamentam o pensamento de Freud no *Projeto*, e em outros lugares, derivaram diretamente da obra de Gustav Fechner. Foi ele quem, pela primeira vez, introduziu na psicologia o princípio da conservação de energia, e foi esse princípio que, nas mãos de Freud, veio a se tornar um dos princípios fundamentais da psicanálise. Freud também extraiu de Fechner o conceito básico de energia mental, o conceito "topográfico" da mente, o princípio do prazer, desprazer e o princípio da repetição. Como escreve Henri Ellenberger: "Grande parte da estrutura teórica da psicanálise dificilmente existiria sem as especulações do homem a quem Freud chamava o grande Fechner."[13]

É nesse ponto, contudo, que a versão de Ellenberger e a de Frank Sulloway divergem de maneira muitíssimo significativa. Pois embora Frank Sulloway localize com cuidado as teorias de Freud em seu imediato contexto científico, deixa de reconhecer que esse contexto particular em si precisa ser contextualizado, se quisermos avaliar seu significado verdadeiro. Sulloway apresenta Fechner em sua narrativa em termos que bem poderiam criar a impressão de que foi um cientista "moderno". E inteiramente ortodoxo. Mas isso está muito longe ser o caso. Só quando examinamos a contribuição de Fechner à psicologia em relação a toda sua carreira intelectual é que sua *verdadeira* genealogia intelectual começa a emergir.[14]

Sem dúvida é verdade que Gustave Fechner era, em certo aspecto, um cientista convencional. Após estudar medicina em Leipzig, passou a interessar-se por física

teórica, e em 1833, aos 32 anos, foi nomeado para o cargo de professor de física da Universidade de Leipzig. Mas a carreira de físico teórico não passou de uma pálida sombra de sua outra carreira — como o que talvez fosse melhor denominado de "cientista espiritual". Uma das primeiras obras de Fechner, publicada sob o pseudônimo de Dr. Mises, intitulava-se *Anatomia comparativa dos anjos* [*Comparative Anatomy of the Angels*]. Neste livro, segundo as palavras de Henri Ellenberger:

> Fechner acompanhou a curva da evolução do reino animal, da ameba ao homem, e depois, por extrapolação, tentou construir a forma ideal de um ser ainda mais elevado, um anjo. Concluiu que esses seres têm de ser esféricos, perceber a gravitação universal da mesma maneira como os homens percebem a luz, e comunicar-se uns com os outros por meio de uma linguagem de sinais luminosos, de modo muito semelhante àquele com que os seres humanos conversam entre si por meio de uma linguagem acústica.[15]

Pouco depois de tornar-se professor de física na Universidade de Leipzig, Fechner mergulhou em profunda depressão. Quando se recuperou, começou a ter sensações de grandeza, e convenceu-se finalmente de que fora escolhido por Deus e era capaz de decifrar todos os enigmas do mundo. Esse sentimento de eleição divina, por sua vez, levou-o à convicção de que descobrira uma lei universal que se aplicava a todo o mundo espiritual, da mesma maneira que a lei da gravidade de Newton se aplicava ao mundo físico. Fechner chamou-a de "o princípio do prazer". Por fim, após escrever muitas obras místicas sobre a psicologia das plantas e sobre uma teoria da terra como ser vivo, passou a preocupar-se com a relação entre os mundos físico e espiritual. Recorreu, incansável, a uma fórmula matemática em cujos termos pudesse expressar essa relação, e acabou redigindo uma coisa a que deu o nome de a lei da psicofísica. Então concebeu uma série de experiências para testar a verdade dessa fórmula e publicou suas descobertas nos dois volumes de *Psicofísica* [*Psychophysics*], lançado em 1860.

Gustave Fechner — "o grande Fechner", como o chamava Freud —, embora seja apresentado por Frank Sulloway como um cientista cauteloso, trabalhando na tradição positivista, não foi na verdade nada disso. Pois apesar de ter iniciado a carreira como físico convencional, menosprezando as crenças espiritualistas fundamentais na tradição da *Naturphilosophie* do século XIX, o próprio Fechner veio a se tornar um adepto da filosofia natural.

Seguindo esse padrão de desenvolvimento intelectual, ele não foi em absoluto o único. Pois uma das mais interessantes facetas da história intelectual do século XIX era a extraordinária dificuldade enfrentada por muitos cientistas quando se tratava de renunciar às explicações teístas do universo que invocavam termos como "espírito" ou "alma".

Um dos dogmas básicos da filosofia da natureza que surgiu do romantismo alemão ditava que a "natureza" e o "espírito" eram uma unidade indissolúvel. De acordo com essa doutrina, todo o mundo orgânico e visível era a manifestação da "alma do mundo", que por sua vez originava não apenas a natureza, mas a consciência no homem. Portanto, um dogma fundamental da filosofia da natureza era que não se podia compreender os fenômenos naturais só pelos conceitos mecânicos e físicos, mas que a tarefa última do cientista era elucidar as leis *espirituais* pelas quais toda a natureza era governada.

Essa visão da relação entre a matéria e o espírito aplicava-se não apenas ao estudo da natureza, mas também à medicina. Na medicina do romantismo, não existia qualquer dicotomia absoluta entre o espírito e o corpo, nem entre a mente e o corpo. Como na fisiologia tradicional, a mente e o corpo eram ligados por canais chamados nervos. Os espíritos animais, que transmitiam o sentido e o movimento ao corpo, eram as "criadas da alma".

Os termos dessa visão essencialmente teísta da natureza eram contestados de modo sobretudo descompromissado pelas filosofias materialistas e positivistas que conquistaram o poder na Europa a partir dos meados do século XIX, com a ascensão de uma nova classe de cientistas profissionais. Defensores extremos dessas opiniões tentaram expurgar a ciência de todo traço de religião e metafísica, de modo que às vezes chegaram mesmo a negar a realidade de qualquer coisa que não se pudesse reduzir à categoria física ou mecânica.

Contudo, esse rigoroso policiamento intelectual não previra quaisquer conseqüências. Pois as visões teístas, "espiritualistas", da natureza que se desenvolveram no século XIX não foram apenas frutos de um romantismo superficial que podia ser varrido para sempre. Tinham raízes na própria tradição judaico-cristã. Estivesse Marx certo ou não ao descrever a religião como o ópio do povo, parece bastante claro que as visões teístas da natureza foram o principal narcótico intelectual para muitas gerações de intelectuais europeus. Quando os positivistas radicais tentaram suprimir esse narcótico, um número significativo de intelectuais, ao mesmo tempo em que renunciava em público à metafísica, começou a contrabandear idéias teístas de volta pelas fronteiras da ciência, e escondê-las em suas teorias de forma disfarçada.

Em vez de abandonar as antigas ficções ocultistas de "alma" e "espírito", às quais constantemente recorriam para explicar o inexplicável, esses cientistas do século XIX as traduziam de forma sistemática para a linguagem positivista, empregando conceitos e terminologia extraídos das ciências físicas. Dessa maneira, construíam entidades ficcionais que em nada eram menos ocultistas que suas precursoras mas que, por ser descritas em linguagem científica, eram muitas vezes tratadas como ciências.

Entre as muitas disciplinas acadêmicas que sucumbiram a essa forma particular de espiritualismo pseudocientífico disfarçado, estava a psicologia. Nisso o próprio Fechner foi o primeiro culpado, elaborando uma teoria extraordinariamente comple-

xa de energética psicológica, que não tinha nenhum valor científico a mais que suas meditações sobre a morfologia dos anjos, mas que, por se valer o tempo todo do aparato conceitual da física contemporânea, era encarada em vários círculos com muita seriedade científica. Os progressos na disciplina da psicologia pelos quais Fechner foi responsável corriam paralelos a uma proliferação semelhante à da pseudociência espiritualista entre os fisiologistas e neurologistas. Pois, em todo o século XIX, as pesquisas empíricas sobre a anatomia do cérebro e o sistema nervoso coexistiram com uma tradição completamente não-científica, em que os cientistas seguiam o exemplo dos filósofos da natureza que, para uso externo, rejeitavam, e criavam extensas estruturas especulativas. Na última parte do século XIX, esse estilo de especulação chegou até a receber um nome e a ser descrito como *Hirmythologie*, ou "mitologia cerebral". Muitas vezes, esse modo de pensamento, essencialmente teológico, era seguido pelas mesmas pessoas que simultaneamente se dedicavam ao estudo empírico da anatomia cerebral. Entre os professores de Freud, Brücke, Meynert e Exner, todos promoviam uma visão positivista e estritamente científica do estudo da neuroanatomia. Mas junto com as pesquisas científicas legítimas, todos se envolveram com a moda contemporânea da mitologia cerebral, criando, sob a influência da energética de Fechner, extensas estruturas especulativas não muito menos longas e estranhas que o modelo elaborado por Freud.[16]

Foi essa tradição que proporcionou a inspiração imediata a Freud. Por estar a tradição tão bem estabelecida, e ter alcançado tal grau de respeitabilidade acadêmica, foi que a natureza cientificamente espúria dos misteriosos mecanismos cerebrais dele tendeu a tornar-se invisível aos seus contemporâneos. Para os historiadores da psicanálise, isso, por sua vez, dificultou ainda mais a possibilidade de que as especulações de Freud fossem vistas de uma perspectiva crítica realista. Mesmo Henri Ellenberger, embora reconheça claramente que o *Projeto* de Freud pertence à tradição da mitologia cerebral, e que toda essa tradição "não passava do ressurgimento tardio da filosofia da natureza", parece incapaz de enfrentar todas as implicações da genealogia intelectual do fundador da psicanálise.[17]

Mas o que se torna de uma prodigiosa clareza quando estudamos sem paixão essa genealogia é que ele próprio, cientista orgulhosamente ateu e inimigo cético das "ilusões" alimentadas pela religião, escravizou-se a uma forma particularmente sutil de fantasia teísta. Essa visão criptoteológica foi que sustentou sua crença em que ele podia encontrar a chave que abriria os mistérios da natureza humana pelo estudo do mecanismo do "espírito", ou "alma", que supostamente controlam o comportamento humano.

Elaborando essa opinião, Freud inconscientemente revivia uma das mais supersticiosas formas de especulação fisiológica, que remontavam a um passado muito além da filosofia da natureza do romantismo, à antigüidade. Em sua forma simplíssima, a mais influente fisiologia pré-científica baseava-se numa teoria muito específica da

função nervosa. Postulava a existência de "espíritos animais", que eram os mensageiros e criados da alma, "viajando de um lado para outro nas duas direções pelos nervos considerados ocos, que absorviam movimento e sensação de todas as partes que visitavam". A teoria antiga defendia ainda que, viajando pelos nervos para cumprir as ordens da alma, os espíritos animais às vezes encontravam o caminho bloqueado por uma determinada espécie de "humor morbífico", como a "fleuma da gripe". Quando isso ocorria, eles podiam ver-se obrigados a entrar no "canal errado" e terminar provocando um sintoma físico.

No século seguinte ao iluminismo, os termos originais dessa fisiologia antiga e supersticiosa foram aos poucos desaparecendo. Mas a fantasia fisiológica criada pelos antigos sobreviveu. O que na verdade aconteceu foi que os termos-chave foram traduzidos como "espíritos animais", por revelarem com demasiada facilidade suas origens teístas em conceitos "científicos" aparentemente mais modernos — neste caso, a "energia nervosa", ou "força nervosa". Esses eram então discutidos recorrendo-se a metáforas extraídas da eletricidade ou da hidráulica, de modo que, quase imperceptivelmente, se reconstruía a fantasia antiga na terminologia apropriada à ciência. Foi essa reformulação mecanicista da antiga fisiologia que Freud herdou de seus professores e adaptou para oferecer uma explicação da "conversão histérica" — que por sua vez não passava de uma versão atualizada da idéia semelhante de conversão incorporada à fisiologia mais antiga. Foi a mesma fantasia atualizada que ele depois submeteu a um extraordinário processo de elaboração, por meio do qual se tornou o modelo da mente descrito nesses meticulosos detalhes no *Projeto*.[18]

O fato de muitas de suas doutrinas sobre a natureza da mente terem sido extraídas da neurologia e biologia contemporâneas não as torna nem um pouco mais aceitáveis. Pois em um exame detalhado das principais hipóteses de Freud, Robert Holt mostra como foram contraditadas ponto por ponto pelas descobertas da neurologia moderna. "Freud", ele conclui, "estava errado, como seus professores antes..."

> O sistema nervoso não é passivo, não absorve e põe de novo para fora as energias do ambiente, e não mostra nenhuma tendência a "privar-se de" seus impulsos. O princípio de constância é inteiramente desprovido de qualquer base biológica. A idéia de homeostase, estabilidade do meio interno do organismo, que hoje na fisiologia é mais uma opinião que um conceito de trabalho, não passa de uma analogia, e não se pode usá-la para alicerçar esse anacronismo vetusto.

Holt, como muitos outros estudiosos, sugere que os erros do *Projeto*, longe de ser deixados para trás quando Freud abandonou o ensaio, foram transportados para sua teorização posterior, e escreve que "muitas das ignorâncias, falácias e contradições internas da teoria psicanalítica são (...) derivativas de sua herança neurológica".[19]

Se substituirmos a perspectiva relativamente moderna de Holt pela visão histó-

rica mais ampla que esbocei, somos levados a concluir que, embora o vocabulário com que o *Projeto* é escrito seja moderno e científico, o hábito mental que incorpora é antigo e pré-científico. As especulações de Freud, na verdade, não têm mais verdade empírica que a antiga teoria humoral que substituíram, e sua própria rede de neurônios e barreiras de contato, sofisticadamente construídas, nada mais são que uma obra de engenhosa ficção. Psicanálise e teoria humoral desempenham funções intelectuais semelhantes. Pois em ambos os casos emprega-se um modelo de função nervosa inteiramente ficcional para cercar com uma cortina de fumaça teórica uma série de falácias fisiológicas, erros de diagnóstico e enganos médicos. A única diferença importante entre as duas versões de pseudociência é que a de Freud continua sendo levada a sério hoje pelo menos por alguns psiquiatras.

A oculta continuidade entre a ficção neuroanatômica ultramoderna de Freud e as falácias anatômicas antigas que ela substituiu é um dos mais admiráveis aspectos da história médica. Contudo, talvez ainda mais importante seja a ligação mais pessoal entre Gustave Fechner e o mais famoso de todos os intelectuais que influenciou. Pois embora Freud seja em geral retratado como um dos filhos do iluminismo, o vínculo com Fechner, criado estritamente num regime científico e intelectual rigidamente racionalista, mostra um conjunto muito diferente de influências em ação. Como vimos, "o grande Fechner" só era um cientista convencional na aparência. Sob a *persona* científica moderna, ele preservou intatas algumas das mais cruciais características da cultura religiosa judaico-cristã que era sua herança. Era ao mesmo tempo um místico religioso e um messias que se julgava ter sido eleito por Deus para receber uma realidade última omitida dos demais. Nesse aspecto, como em muitos outros, Freud na verdade era seu herdeiro intelectual natural, pois não abandonou os traços profundamente messiânicos que já discuti em relação ao início de sua carreira. Quanto mais se aproximava da finalização das proposições teóricas com as quais se lavrou a psicanálise, mais completamente adotava o papel de profeta messiânico.

A teoria da sexualidade de Freud, que viria a ser a pedra doutrinal sobre a qual se fundou sua igreja, sem dúvida traz todas as marcas de sua personalidade messiânica e profundamente mística. Para a "descoberta" dessa admirável teoria sexual é que agora nos devemos voltar.

OITO

Sexo, masturbação e neurastenia

QUANDO, EM OUTUBRO DE 1895, Freud enviou ao amigo Wilhelm Flies os dois cadernos de anotações contendo seu *Projeto para uma psicologia científica*, anexou uma carta na capa chamando atenção para o papel crucial que ele atribuíra à sexualidade. "Pense só", disse, "entre outras coisas, estou na pista da seguinte condição prévia estrita para a histeria, ou seja, que deve ter ocorrido uma experiência sexual básica (antes da puberdade), acompanhada de repulsa e medo; e para a neurose obsessiva, que deve ter ocorrido uma experiência sexual acompanhada de *prazer*."[1] Nestas palavras, podemos ver os primórdios do que veio a se tornar a "teoria da sedução" de Freud, em que ele formularia a idéia de que todos os pacientes histéricos haviam sido sexualmente seduzidos na infância. Deve-se observar, contudo, que houve outros motivos obrigatórios para que Freud "precisasse" da sexualidade como um elemento-chave em seu modelo explanatório da mente. Em primeiro lugar, todo o seu modelo, como já vimos, dependia de uma teoria de "energética" mental. Como tal, não podia funcionar em absoluto sem uma fonte de energia constantemente renovável. Breuer já havia escrito em *Estudos sobre a histeria* que "o instinto sexual é sem dúvida a mais poderosa fonte de intensificações persistentes de excitação (e em conseqüência de neuroses)".[2] Freud agora incorporava essa opinião em seu *Projeto* e, ao fazer isso, na verdade fornecia o "combustível" com o qual podia funcionar seu modelo mecânico da mente.

Outro dos motivos pelos quais Freud precisou da sexualidade para desempenhar uma função em seu modelo da mente era que, apesar de todos seus vôos na psicologia e metafísica, ele continuava sendo, por formação e aspiração, fisiologista. Como tal, jamais desistiu de fundamentar suas teorias psicológicas na biologia. O papel crucial que atribuía à sexualidade lhe permitia afirmar que todas as suas especulações se alicerçavam numa "fundação orgânica" firme. Apresentou a prova disso num co-

mentário feito em 1908 numa carta sobre o chefe de Jung, Bleuler: "Estou muito aborrecido com Bleuler", escreveu, "por sua disposição de aceitar uma psicologia sem sexualidade, o que deixa tudo pairando no ar. No processo sexual, temos a 'fundação orgânica' sem a qual um médico se sente simplesmente desamparado na vida da psique."[3]

Em todo o resto de seu desenvolvimento intelectual, Freud continuou sendo um fundamentalista biológico, pois seu compromisso com o conceito da energia sexual e com a centralidade patogênica da sexualidade jamais oscilou. Em vista desse fato, um dos mais surpreendentes aspectos de sua biografia intelectual é exatamente quanto tempo se passou antes de ele adquirir qualquer interesse teórico marcante pela sexualidade.

Quando pesquisamos a obra dos primeiros heróis intelectuais de Freud, desde Brücke a Charcot, quase não vemos sinal do tema que mais tarde o preocuparia. Nem há qualquer indicação em sua biografia de que sua atitude para com o sexo fosse mais que convencional até relativamente tarde na vida. Mas seria contudo errado datar o início desse interesse teórico pela sexualidade da escrita do *Projeto*. Os vislumbres das teorias sexuais posteriores de Freud encontram-se, como já vimos, em alguns casos de histeria discutidos em *Estudos*. E seu próprio relato dos primeiros indícios que recebeu quanto à suposta importância patogênica da sexualidade remonta a uma data ainda mais distante. Ele lembrou que, no início de 1886, participava de uma das recepções noturnas de Charcot, quando ouviu por acaso "o grande mestre afirmando que uma jovem perturbada devia seus problemas nervosos ao desempenho sexual insatisfatório do marido:

> Pois Charcot de repente irrompeu em grande animação: "Mais dans les cas pareils c'est toujours la chose génitale, toujours, toujours, toujours" [Mas em casos como esse é sempre a coisa genital — sempre, sempre, sempre]: e cruzou os braços na barriga, abraçando-se e pulando várias vezes sobre as pontas dos pés, à sua maneira entusiasmada típica. Sei que por um momento fiquei quase paralisado de assombro e disse a mim mesmo: "Bem, mas se ele sabe disso, por que jamais diz?"[4]

Freud lembra em seguida que Breuer certa vez mencionou que os distúrbios nervosos sempre envolvem *secrets d'alcove* — segredos de alcova. Depois citou uma declaração feita pelo médico Chrobak, observando que a única esperança de curar uma paciente está em receitar doses regulares de um pênis normal:

> *Penis normalis*
> *dosim*
> *repetatur!*[5]

Tem-se contestado que a explicação do próprio Freud das origens de sua ênfase no sexo não é suficiente. Nenhum dos três exemplos que ele dá, escreve Ronald Clark, "comprova mais que as conseqüências da satisfação sexual frustrada, um ponto que provavelmente não escapou à sua observação quando entrou na casa dos trinta". Os fatos indicam, continua Clark, que Freud foi levado à conclusão sobre a importância da sexualidade "por uma multiplicidade de pequenos detalhes observados em seus pacientes". A explicação alternativa de Ronald Clark corresponde sem dúvida mais estreitamente à opinião lendária de Freud como o cientista cauteloso e observador. Devemos dizer, contudo, que a versão da história do próprio Freud é muito mais plausível. Pois, como já vimos, ele era dado não apenas a vôos especulativos de idéias, mas também, às vezes, quase covardemente dependente da autoridade alheia. A idéia de que só devia procurar o papel da sexualidade na etiologia das neuroses depois que ela tivesse primeiro sido legitimada por dois de seus maiores heróis intelectuais — Charcot e Breuer — parece inteiramente razoável.

O que talvez seja igualmente importante para a história de Freud é a intuição que isso infunde no clima de opinião em que ele acabaria tentando propagar suas teorias sexuais. Pois as muitas histórias que apresenta, entre elas o comentário desagradavelmente chauvinista de Chrobak, indicam que as teorias sexuais toscas da etiologia sexual, além de longe ser medicamente respeitadas, tinham o *status* de ortodoxias de alcova, pelo menos em alguns círculos médicos. Essas idéias derivavam enfim da tradicional visão de histeria como tendo origens sexuais. O fato mesmo de haver sobrevivido dessa maneira significava que, se algum teórico traduzisse essa tradição obsoleta para a terminologia médica moderna, poderia contar com um número significativo de médicos a ela receptivos. Freud, como observador perspicaz das tendências terapêuticas, dificilmente deixou de registrar essa possibilidade.

Os primeiros vislumbres das teorias sexuais de Freud surgiram num artigo sobre a histeria que ele escreveu em 1888, para uma enciclopédia médica. Embora sugerisse que às vezes se atribuía demasiada importância aos fatores sexuais na histeria, ele no entanto expressou a opinião de que as "condições funcionalmente relacionadas à vida sexual desempenham um grande papel na etiologia da histeria (como em todas as neuroses), e o fazem devido ao alto significado psíquico dessa função, sobretudo no sexo feminino."[7] Embora essa opinião fosse desenvolvida mais em relação às pacientes descritas em *Estudos sobre a histeria*, foi em relação a outra categoria de pacientes que ele começou a conceber a sexualidade como causa essencial ou única de uma determinada doença. Freud anunciou o que obviamente considerava ser uma importante inovação teórica numa carta ao amigo Wilhelm Flies, em fevereiro de 1893. Prefaciava sua comunicação com uma nota aconselhando Fliess a "guardar o manuscrito longe de sua jovem esposa". O tema em seu ensaio clandestino que enviou ao amigo era a doença "neurastenia".

Na época, escreveu que a "neurastenia" era muitas vezes considerada uma das

duas principais neuroses, sendo a outra a "histeria". Embora se julgasse a primeira como uma doença de predominância masculina, a última era em geral associada às mulheres. Essas duas categorias haviam evoluído mais em conseqüência das mudanças no modismo médico do que qualquer progresso no conhecimento científico. No século XVIII, as duas neuroses mais modernas eram os *vapeurs* das mulheres da sociedade e a "hipocondria", cujas vítimas em geral eram os homens. Em meados do século XIX, esses rótulos antes de bom-tom quase haviam desaparecido, mas foram substituídos por outros. Em 1831, surgiu uma doença ostensivamente nova sob o nome de a "síndrome do desgaste". O médico inglês James Johnson descreveu-a como uma enfermidade característica dos ingleses. Supunha-se que esse mal resultasse dos esforços excessivos e a tensão concomitante da vida numa sociedade recém-industrializada. O remédio que ele receitava era relaxamento e viagens ao exterior.

Em 1869, o neurologista americano George Beard descreveu uma doença semelhante à qual deu o nome de "neurastenia" — termo que indicava fraqueza dos nervos, já comum, mas não tratada em si, em geral, como uma doença. De acordo com Beard, os sintomas básicos da "neurastenia" eram a exaustão física e mental; outras indicações incluíam perda de apetite, fraqueza nas costas e na espinha dorsal, insônia, dores de cabeça, fugidias dores nevrálgicas "e outros sintomas análogos".[8] A princípio, ele dizia que a "neurastenia" era causada pela desfosforização do sistema nervoso, e recomendava o uso de tônicos químicos. Posteriormente, contudo, redefiniu-a como uma neurose essencialmente americana, causada pelo clima, as condições econômicas intensivas e a liberdade religiosa; via-se a liberdade como "uma causa de nervosismo". Previu que a "neurastenia" se propagaria para o exterior caso a vida européia se americanizasse.

Beard revisava periodicamente não apenas a etiologia dessa suposta doença, mas também os sintomas. Em 1881, o número de sintomas havia crescido enormemente, a tal ponto que para relacioná-los no Sumário de seu livro, *American Nervousness*, foi necessário mais de uma página. Os sintomas agora incluíam ruídos no ouvido, voz atônica, controle mental deficiente, pesadelos, dispepsia nervosa, peso nos quadris e nas pernas, enrubescimento e inquietação, palpitações, irritação espinhal, irritabilidade uterina, impotência, desesperança e medos como claustrofobia, agorafobia e receio de contaminação.[9] Nessa nova explicação da suposta doença, ele dava grande ênfase ao excessivo desperdício da "força vital", ou força neural. Achava que havia um equilíbrio de energia nervosa próprio a cada indivíduo, e que esse equilíbrio poderia ser perturbado pelo ritmo da vida americana moderna. Toda forma de excesso na vida, fosse demasiado trabalho, ansiedade ou atividade sexual, poderia exaurir as forças vitais. Como tantos outros neurologistas contemporâneos, Beard não conseguiu resistir à tentação de usar um modelo extraído da eletricidade. "Os homens, como as baterias", escreveu, "precisam de uma força de reserva, e os homens, como as bateri-

as, devem ser medidos pela quantidade da reserva, não pelo que são obrigados a gastar na vida cotidiana comum."[10]

Embora a natureza medicamente espúria das formulações de Beard fosse imediatamente visível para a maioria dos observadores modernos, sua nova categoria de diagnóstico revelou-se muitíssimo popular, não apenas com muitos pacientes, mas também com vários de seus amigos médicos. Isso ocorreu, acima de tudo, porque fora formulada numa época em que continuava a reinar grande confusão em torno de toda uma multidão de doenças orgânicas ainda não convenientemente descritas ou delimitadas e de um número igualmente grande de síndromes psicológicas ou comportamentais que também permaneciam sem ser mapeadas. Portanto, o termo "neurastenia" passou a significar, até mais que a "histeria" — cujos sintomas continuavam sendo relativamente específicos — uma diagnose abrangente que oferecia aos médicos e pacientes um meio de escapar aos sentimentos de desamparo terapêutico. O novo rótulo, com sua afirmação implícita de precisão científica, podia ser aplicado a inúmeras enfermidades orgânicas que ainda não haviam sido em absoluto identificadas, ou para as quais ainda não se haviam criado exames adequados, entre elas a febre glandular, a tuberculose, o envenenamento por chumbo, algumas doenças cardíacas, zumbido nos ouvidos, a síndrome de Addison e vários distúrbios endócrinos. Ao mesmo tempo, podia-se aplicá-lo para despistar muitas perturbações psicológicas, como a anorexia nervosa, a agorafobia e vários estados de ansiedade. Funcionava tanto para proteger os médicos do fato de terem de admitir as profundezas de sua ignorância quanto para impedir que os pacientes perdessem toda a fé na profissão médica.[11]

Alguns contemporâneos médicos de Beard eram suficientemente argutos para reconhecer quase de imediato o vazio dessa nova categoria de diagnose. O famoso neuroanatomista Spitzka, por exemplo, expressou a opinião de que o *American Nervousness* não "valia a tinta com que foi impresso, muito menos o papel em que se fez a impressão".[12] Essas críticas, contudo, foram insuficientes para conter o interesse criado pela obra de Beard. Em meados da década de 1880, a literatura médica dedicada à neurastenia já abrangia várias centenas de livros e ensaios, muitos dos quais publicados na Alemanha. Na opinião de um historiador, o "período decisivo na evolução da neurastenia" foi introduzido por Charcot, que "a legitimou como uma neurose importante, só comparável à histeria".[13]

O endosso da diagnose por Charcot foi, parece, suficiente para dissipar qualquer ceticismo da parte de Freud, e em 1887 ele já se referia à neurastenia como "a mais comum de todas as doenças em nossa sociedade".[14] Foi tomado sobretudo pela idéia de que a neurastenia podia às vezes ter uma etiologia sexual. Essa idéia tinha origens nos escritos de Beard que, em seu livro *Sexual Neurasthenia*, esboça várias supostas relações existentes entre as "ejaculações seminais excessivamente freqüentes e os sintomas da neurastenia". Quando Freud veio a levantar o problema a sério, no

início da década de 1890, foi, como lhe era característico, ambicioso em sua visão. A idéia de que a neurastenia podia *às vezes* ser um fator, parece não tê-lo atraído. Pois raras vezes era atraído por soluções gradativas. Na verdade, uma das características de seu estilo intelectual era "o anseio por conseguir desvendar todos os segredos com uma única chave".[15] Nesse caso em particular, parece que foi muito influenciado pela teoria da doença causada por germes, formulada por Koch e Pasteur. Essa teoria propunha, na verdade, que todas as doenças autênticas tinham uma única causa, e que um dos objetivos da pesquisa médica era descobrir o microrganismo dos agentes responsáveis pelas doenças específicas.[16]

De acordo com essa visão estritamente médica, a "inovação" teórica que Freud comunicou a Fliess em sua carta de 1893 consistia na sugestão de que os fatores sexuais não eram apenas uma entre as muitas causas possíveis da neurastenia, mas *a única causa*: "Pode-se tomar como um fato reconhecido", escreveu, "que a neurastenia é uma conseqüência freqüente de uma vida sexual anormal. A afirmação, contudo, que desejo fazer e testar com observações é que a neurastenia, na verdade, *só* pode ser uma neurose sexual."[17] Prossegue expondo sua crença em que algumas formas de atividade sexual anormais resultavam na produção do que denominou de *noxae*, nocividades sexuais, causadas por uma espécie de intoxicação neurológica. O principal agente desse envenenamento sexual era, na abalizada opinião de Freud, a masturbação. Ele expressou essa opinião nas seguintes e admiráveis palavras:

> A *neurastenia* em homens é adquirida na puberdade e torna-se manifesta quando o jovem entra na casa dos vinte. Sua origem é a masturbação, e a freqüência desta corre paralela à freqüência da neurastenia masculina. Pode-se observar no círculo dos próprios conhecidos (pelo menos nas populações urbanas) que aqueles indivíduos que foram seduzidos por mulheres ainda muito jovens escaparam à neurastenia. Quando essa *noxa* operou longa e intensamente, torna a pessoa em questão um neurastênico sexual, cuja potência, também, foi prejudicada; a intensidade da causa segue paralela a uma persistência da doença por toda a vida. Outra prova da ligação causal está no fato de que o neurastênico sexual é, ao mesmo tempo, sempre um neurastênico geral.[18]

A masturbação, segundo a teoria recém-formulada de Freud, era a primeira das "*noxae* sexuais", responsáveis por levar à neurastenia. A segunda, que supostamente atacava os homens num estágio posterior da vida, era o *onanismus conjugalis*, definido por Freud como uma "relação sexual incompleta para evitar a concepção", em cuja categoria ele incluía o *coitus interruptus*, a relação sexual extravaginal e a que usava preservativos. Freud achava que um homem saudável podia tolerar essas práticas por um tempo muito longo. "Sua única vantagem sobre o masturbador", escreveu, "é o privilégio de uma latência mais prolongada."

Quase imediatamente, acrescentou um aperfeiçoamento a esse argumento, sugerindo que se devia considerar um determinado grupo de sintomas, que ele a princípio relacionara com a neurastenia, como o assinalador de uma entidade clínica independente. Quando os pacientes relatavam estar sofrendo de irritação generalizada, ou de uma expectativa ansiosa associada a tremor, suor, vômito ou diarréia, deviam ser diagnosticados como vítimas da "neurose de ansiedade", uma enfermidade que se supõe especificamente associada ao *coitus interruptus*. Tanto a neurastenia quanto a neurose de ansiedade acabaram sendo categorizadas como "neuroses atuais", termo que transmitia a crença de Freud em que eram causadas mais por problemas sexuais no presente do que por traumas sexuais reprimidos no passado do paciente.[19]

Ele não apenas adotou uma forte conduta terapêutica sobre os efeitos prejudiciais da masturbação e do *coitus interruptus*, mas também construiu modelos teóricos complexos que buscavam explicar a mecânica dos processos toxicológicos que supostamente originavam as duas *noxae*. Nesses modelos, Freud postulava, à sua maneira contumaz, uma série de atalhos imaginários, digressões, bloqueios e orifícios pelos quais supunha que percorria a excitação sexual por todo o corpo. "Também aqui", ele escreve num rascunho que enviou a Fliess, "há uma semelhança com a neurastenia, pois nesta ocorre um empobrecimento muito semelhante, devido à excitação que se exaure, por assim dizer, através de um orifício. Mas nesse caso o que se bombeia até esvaziar é a s. S. [excitação somática sexual]; na melancolia, o orifício se localiza na esfera psíquica."[20]

Como quase todos os outros aspectos estranhos do pensamento de Freud, essas teorias sobre masturbação e neurastenia não foram simplesmente uma aberração momentânea em seu pensamento, mas um elo crucial na cadeia da lógica que acabou levando à criação de suas teorias psicanalíticas maduras. Na verdade, ele iria muitas vezes reiterar sua crença na natureza patogênica da masturbação durante as duas primeiras décadas do século XX. A crença teve importantes implicações para a prática terapêutica de Freud. Pois, como um fato lógico, perguntava agora aos pacientes se eles se haviam masturbado na infância, se continuavam a masturbar-se, que modo de relação sexual praticavam, e se usavam algum método contraceptivo. Longe de motivar os pacientes a ir embora, Freud descobriu, pelo menos no início, que muitos reagiam positivamente ao fato de ser interrogados sobre assuntos tão íntimos. "Tudo se tornou mais empolgante", escreveu a Fliess em outubro de 1893. "A coisa sexual atrai as pessoas que no início ficam completamente aturdidas e depois saem conquistadas, após ter exclamado: 'Ninguém jamais me perguntou isso antes!'"[21]

Do ponto de vista científico, todas as teorias de Freud sobre a etiologia sexual da neurastenia eram, quase desnecessário dizer, completamente espúrias. Não apenas todos os efeitos envenenadores da masturbação e do *coitus interruptus* eram imaginários, como também a própria síndrome da neurastenia era fruto da fantasia e ignorância médicas. O aspecto mais interessante de suas teorias idiossincráticas sobre a

neurastenia, contudo, é, de longe, sua genealogia histórica. Pois a opinião de que a masturbação e todas as outras formas de atividades sexuais não-procriadoras eram prejudiciais e erradas não tem em absoluto origens na medicina do século XIX, mas na teologia cristã.

A doutrina tradicional cristã que pregava a pecabilidade dos atos sexuais tinha muitas origens. Entre elas, o Novo Testamento, com sua ênfase combinada na divindade do casamento, na santidade da relação sexual, no pecado da "carne" e na superioridade da virgindade. A doutrina específica da relação sexual conjugal exposta pelos padres cristãos, contudo, deve tanto ao estoicismo quanto às Escrituras Sagradas. Os estóicos buscavam controlar o desejo do corpo pela razão. Embora não condenassem o casamento, encaravam como suspeita a paixão conjugal. A base racional do casamento, defendiam, devia ser encontrada na função que desempenhava para a propagação da raça. Portanto, pregavam que o propósito da atividade sexual residia apenas em sua função biológica. Nessa visão, toda forma de atividade sexual praticada simplesmente por prazer era um ato não-natural. A masturbação, o *coitus interruptus* e qualquer ato sexual que obstruísse a concepção eram automaticamente vistos como não-naturais e descomedidamente sensuais. "Todo amor da mulher alheia é vergonhoso", escreveu Sêneca, "como também o amor demasiado pela própria. Um sábio deve amar a própria mulher com discernimento, não afeição. Que controle seus impulsos e não seja levado de ponta-cabeça à cópula. Nada é mais desatinado que amar a mulher como adúltera. (...) Que [os homens] se mostrem às suas mulheres não como amantes, mas como maridos."[22]

A antiga Igreja Cristã apropriou-se da distinção estóica entre os atos sexuais naturais e os não-naturais e fez disso a base de seu ensinamento moral sobre o casamento. Desde os primórdios da Igreja, definia-se a masturbação como pecado, e uma penitência irlandesa de cerca de 575 d.C. estabelece uma punição de dois anos pela prática disso por monges. A visão de que a masturbação e o *coitus interruptus* são atos pecaminosos tornou-se um dos dogmas fundamentais do ensinamento da sexualidade pela Igreja; na Católica Romana, continua sendo assim até hoje. O fato de um neurologista judeu do século XIX, em Viena, ter adotado uma visão muito semelhante, bem poderia, devido à enorme lacuna cultural, ser rejeitado como uma coincidência. Contudo, tirar tal conclusão seria não reconhecer as complexas linhas de continuidade cultural que uniam a Igreja medieval à medicina do século XIX, em geral, e à sexologia do século XIX, em particular.

O contemporâneo de Freud e pesquisador sexual britânico, Havelock Ellis, era um profundo conhecedor das origens essencialmente cristãs da pesquisa sexual moderna. No Prefácio Geral (1897) de seu *Studies in the Psychology of Sex* [Estudos da psicologia do sexo], ele escreveu que uma de suas metas era varrer o "rígido segredo" que passara a cercar o comportamento sexual, para substituí-lo pelo que chamou de "uma reticência sadia e natural". Em seguida, observa:

> Esse segredo nem sempre foi mantido. Quando a Igreja Católica estava no ápice de seu poder e influência, compreendeu plenamente a magnitude dos problemas sexuais e ocupou-se com interesse ativo e inquisidor de todos os detalhes da sexualidade normal e anormal. Mesmo até hoje, há certos fenômenos da vida sexual que mal foram descritos com correção, a não ser em antigos tratados teológicos. Como exemplo desses tratados, citarei o grande tomo de Sanchez, *De Matrimonio*. Ali se encontra toda a vida sexual de homens e mulheres, analisada em sua relação com o pecado. Tudo é formulado com o máximo de clareza e de concisão possível (...) na mais fria linguagem científica; o curso certo de ação é indicado para todos os casos possíveis de ocorrerem, e somos informados do que é legal, do que é pecado venal e o que é pecado mortal. (...) Precisamos hoje desse mesmo espírito e índole, aplicados de um diferente ponto de vista. Essas coisas interessam a todos; o estudo dessas coisas interessa ao fisiologista, ao psicólogo e ao moralista.[23]

A explicação de Ellis das origens da pesquisa sexual moderna é, em muitos aspectos, rica em percepção histórica. Mas o que essa explicação não enfatiza o bastante é o caráter intrinsecamente repressivo e censor do tipo de ciência sexual introduzido pela Igreja Católica Romana.

Nos séculos após a Reforma, a preocupação tradicional da Igreja Católica com os detalhes do comportamento sexual humano foi aos poucos desaparecendo, e as igrejas protestantes e, sob a influência da Contra-Reforma, a Igreja Católica Romana foram adotando formas cada vez mais rígidas de puritanismo. Mas, ao mesmo tempo, a autoridade da Igreja para lidar com as questões sexuais e com suas crenças morais começou a transferir-se para as ciências médicas. De modo bastante significativo, o primeiro tratado médico que abordou com detalhes os supostos efeitos prejudiciais e curiosos da masturbação foi escrito por um clérigo anônimo que publicou *Onania, ou o odioso pecado da masturbação* [*Onania, or the Heinous Sin of Self-pollution*], em cerca de 1710. "Se voltarmos os olhos para os masturbadores licenciosos", escreveu uma das autoridades por ele citadas, "iremos vê-los com mandíbulas magras e aparência pálida, coxas fracas e pernas sem panturrilha, as faculdades procriadoras enfraquecidas, se não destruídas nos primeiro anos; um escárnio para os outros e um tormento para si mesmos."[24]

O objetivo do autor de *Onania* era promover uma medicina patente destinada a curar os vários males supostamente causados pela masturbação. Sua visão, contudo, logo foi adotada pelo muitíssimo respeitado físico e higienista Tissot, também conselheiro do papa sobre controle de epidemias. Tissot depois procurou usar toda uma variedade de diagnoses médicas como um meio de racionalizar em termos científicos a doutrina tradicional católica sobre a masturbação. Seu livro sobre esse assunto, *Onanismo: um tratado sobre os distúrbios causados pela masturbação* [*Onanism: a Treatise on the Disorders Produced by Masturbation*], foi publicado em Lausanne em 1758, e amplamente traduzido. Nele, Tissot propunha sua própria

teoria de energética sexual, em que afirmava ser perigosa toda atividade sexual, pois originava um afluxo de sangue ao cérebro, com isso enfraquecendo os nervos e propiciando o surgimento da insanidade. O orgasmo solitário, segundo Tissot, era especialmente perigoso e provocava uma ampla variedade de sintomas, entre eles a exaustão constante, melancolia, convulsões, cegueira, catalepsia, impotência, indigestão, idiotismo e paralisia.

Por volta do início do século XIX, o sucesso de Tissot na tradução de algumas das mais repressivas doutrinas do cristianismo em termos de pseudopsiquiatria gerou frutos, com a hipótese da insanidade mental ligada à masturbação. Em 1812, no primeiro manual de psiquiatria americano, Benjamin Rush incluiu entre os resultados da masturbação "fraqueza seminal, impotência, disúria, ataxia locomotora, consumpção pulmonar (...) epilepsia, hipocondria, perda de memória, manalgia, fatuidade e morte". Em 1816, pôde Esquirol, uma autoridade francesa muito respeitada, escrever que a masturbação "é reconhecida em todos os países como uma causa comum de insanidade". A idéia da insanidade causada pela masturbação chegou a Londres por volta de 1829, e em 1852 apregoava-se que "o hábito do vício solitário" causava histeria, asma, melancolia, convulsões, manias, suicídio, demência e paralisia geral do insano.[25]

Essencialmente, toda a tendência dos psiquiatras do século XIX a tratar a masturbação como um fator importante na etiologia das doenças mentais decorreu do que se poderia chamar de "sexualismo" da Igreja Católica. Pois nos séculos XVIII e XIX tornou-se cada vez mais comum os cristãos racionalizarem suas atitudes tradicionais para com a sexualidade em termos médicos. Na mesma época, a autoridade que o cristianismo tinha antes para legitimar as pesquisas sobre o comportamento sexual foi passando aos poucos para as mãos da medicina e das ciências naturais e, a partir do século XIX, a ciência "objetiva" apropriou-se cada vez mais de uma função que antes pertencera exclusivamente à religião — a de coordenar as pesquisas culturalmente respeitáveis no domínio do obsceno.

Foi essa espécie de "cristianismo medicalizado" que formou uma das partes mais importantes da herança intelectual dos psiquiatras do século XIX. Freud não era uma exceção, e o interessante é que, numa época em que alguns pesquisadores de formação médica começavam a libertar-se dessa opressiva tradição, parece que ele inconscientemente encontrou nela uma resposta à necessidade de submeter-se à autoridade das tradições culturais estabelecidas. Ele próprio apresentou toda sua teoria da neurastenia, incluindo a hipótese sobre as *noxae* sexuais e os efeitos prejudiciais da masturbação e do *coitus interruptus*, como uma inovação revolucionária, que empurrava as fronteiras da ciência médica. Mas para qualquer observador versado em história cultural e médica deve ter ficado claro que, sob a terminologia médica superficial, as idéias de Freud eram profundamente tradicionais.

Talvez se exemplifiquem melhor as extraordinárias extensões a que ele le-

vou sua nova teoria examinando-se alguns dos históricos clínicos que escreveu na época:

No. 3

Dr. Z., médico, 34 anos. Sofreu durante muitos anos de sensibilidade orgânica dos olhos: fosfenos [impressões luminosas], ofuscação, escotoma e o resto. Isso se intensificou muitíssimo, a ponto de impedi-lo de trabalhar, nos últimos quatro meses (desde a época de seu casamento).

Antecedentes: masturbador desde os catorze anos, aparentemente continuou até os últimos anos, não deflorou a mulher, potência muito reduzida...

No. 4

Sr. D., sobrinho da Sra. A., que morreu histérica. Família excessivamente neurótica. 28 anos. Vítima durante algumas semanas de lassidão, pressão intracraniana, joelhos trôpegos, potência reduzida, ejaculação precoce, inícios de perversão: moças muito jovens excitam-no mais que as maduras.

Diz que sua potência sempre foi caprichosa; admite a masturbação, mas não demasiado prolongada; passa agora por um período de abstinência. Antes disso, estados de ansiedade à noite.

Fez uma confissão completa?[26]

Em vista da genealogia cultural de Freud como a esbocei antes, talvez mal surpreenda que alguns de seus históricos clínicos dessa época pareçam excertos de um manual de aperfeiçoamento moral, ou mesmo do diário de um confessor.

Longe de ser um episódio estranho ou aberrante em sua biografia, a solução teórica de Freud para o problema da neurastenia inexistente forneceu um padrão em que se basearam posteriormente muitas de suas mais importantes "descobertas" intelectuais. Uma delas foi a teoria da histeria revisada que ele desenvolveu após a publicação de *Estudos sobre a histeria*, em 1895. Esta, em geral conhecida como "teoria da sedução", e que dizia que a histeria resultava de abuso sexual sofrido na infância, tem sido tema de muita polêmica nos últimos anos. Talvez não haja uma parte do empreendimento teórico de Freud que tenha sido pior compreendida e distorcida por todos do que a teoria da sedução. Contudo, como veremos, seria bastante errado culpá-lo, ou aos seus seguidores, ou a adversários posteriores, por originar essa distorção. Pois a primeira pessoa a deturpar a teoria da sedução foi ninguém menos que o próprio Freud.

NOVE

A teoria da sedução

QUANDO FREUD TEVE PELA PRIMEIRA VEZ a idéia de que se poderia julgar a "histeria" uma enfermidade psicogênica, possível de ser precipitada por *idéias*, não havia sugestão alguma de que estas idéias talvez tivessem um conteúdo exclusivamente sexual. Pois a teoria da histeria de Charcot evitava os fatores sexuais, e tendia a procurar as causas entre as experiências traumáticas comuns, como as que envolviam quedas, acidentes ou ferimentos físicos. No "Mecanismo físico dos fenômenos histéricos", do *Comunicado preliminar* (1893) de Freud e Breuer, quase não se contestava a visão da histeria de Charcot. Pois nessa época os dois a encaravam como uma enfermidade que podia ser precipitada por qualquer trauma físico. "Todas as experiências que provocam afetos aflitivos", escrevem, "— como as de medo, ansiedade ou dor física — podem operar como um trauma desse tipo."[1]

Aos poucos, contudo, os fatores sexuais passaram a avultar cada vez mais na nova teoria. Pode-se oferecer uma explicação muito franca para esse fato, explicação de uma simplicidade tão impressionante que poucos parecem tê-la examinado a sério. Pois Freud e Breuer se convenceram, em um estágio muito inicial de suas investigações, de que as causas da histeria se encontrariam em primeiro lugar entre aqueles pensamentos e recordações cuja multiplicidade seus pacientes em geral não reconstituíam ou em geral eram incapazes de reconstituir. Essa hipótese derivava direto da obra de Charcot, pois fora ele quem indicara o papel-chave desempenhado nos fenômenos histéricos por uma idéia ou uma série de idéias que se haviam fisicamente isolado da consciência normal em vigília. O próprio Charcot não se preocupava em particular com o estabelecimento da natureza exata dessas idéias. Para desenvolver sua idéia de terapia catártica, contudo, Breuer e Freud julgaram necessário esmiuçar as experiências passadas dos pacientes, a fim de identificar os fatores particulares que supostamente tinham originado a histeria. A princípio fizeram isso usando a hipno-

se, e depois a técnica de livre associação criada por Freud. Como eles deliberadamente começaram a procurar aspectos ocultos da mente dos pacientes, essas premissas levaram, de forma quase inevitável, em vista do grau de medo e reticência que cerca a sexualidade em quase todas as sociedades humanas, à conclusão de que os fatores sexuais incluíam-se entre as causas básicas da histeria.

Breuer e Freud divergiram na maneira de tratar essa conclusão. Na discussão teórica dos dois sobre a histeria, o primeiro expressou a opinião de que os sintomas surgiam quando uma determinada idéia traumática era "rechaçada e por isso reprimida da consciência". "As idéias mais numerosas e importantes que são rechaçadas e convertidas", prosseguia, "têm um conteúdo sexual." Em seguida, entra numa extensa discussão sobre os fatores sexuais, no decorrer da qual sugere que "a grande maioria das neuroses graves nas mulheres tem sua origem no leito conjugal". Mas Breuer não conclui que toda histeria é sexual. "Junto com a histeria sexual", ele escreve, "devemos nesse ponto lembrar a histeria resultante do medo — a histeria traumática típica — que constitui uma das mais conhecidas e identificadas formas de histeria."[2] Embora na teoria o próprio Freud jamais excluísse completamente a possibilidade de a histeria ser precipitada por traumas não-sexuais, na prática ele sucumbiu, aos poucos, à sua necessidade obsessiva de "abrir todos os segredos com uma única chave". Assim como, no caso da "neurastenia", substituíra a teoria de causação mista existente, em que se encarava a masturbação como uma entre muitas causas, por uma simples teoria em que as *noxae* sexuais eram vistas como a causa exclusiva, agora começava a reduzir todos os casos de "histeria" a uma explicação única e sexual. Sua insistência nessa visão foi um dos fatores que acabaram levando à cisão com Breuer. "Freud", escreveu Breuer em 1907, "é um homem dado a formulações absolutas e exclusivas: isso é uma necessidade psíquica que, em minha opinião, leva à generalização excessiva."[3]

O que talvez seja mais interessante nesse desenvolvimento no pensamento de Freud é o fato de tê-lo levado a modificar sua própria técnica terapêutica de maneira tal que o tipo de provas por ele exigido dificilmente deixava de surgir. Já vimos que, tendo concluído que uma de suas pacientes relatara uma história insincera para evitar um "fator erótico", Freud decidiu que ia encarar como incompleta "qualquer história que não originasse nenhuma melhora".[4] Quando, embora tratados com sua "pressão técnica", os pacientes protestavam que nada retinham, ele, como uma questão de princípio, se recusava a concordar com suas afirmações: "Não devemos acreditar no que dizem, temos sempre de supor, e também dizer-lhes, que retiveram alguma coisa, por julgarem-na sem importância ou a acharem aflitiva. Devemos insistir nisso, repetir a pressão e atuar como infalíveis, até que nos digam, enfim, alguma coisa."[5] Se Freud estava disposto ou não a aceitar a confissão de um paciente como realmente "alguma coisa", dependia, no final das contas, se isso se ajustava às suas próprias preconcepções teóricas. Assim, quando uma de suas pacientes remonta seus ataques

de ansiedade à época em que aplicou iodo numa glândula tireóide inchada, isso não o impressiona. "Naturalmente, rejeitei essa derivação", escreve, "e tentei encontrar outra em seu lugar *que se harmonizasse melhor com minhas opiniões sobre a etiologia das neuroses*" (itálico nosso). Quando os pacientes não forneciam por si sós material que pudesse ser reconstituído em termos sexuais, Freud não hesitava em indicar-lhes a direção "certa". Na verdade, confessa com franqueza, a certa altura, que muitas vezes conduzia a atenção dos pacientes para "idéias sexuais reprimidas, *apesar de todos os seus protestos*" (itálico nosso).[6]

Em alguns aspectos, sua obsessiva necessidade de arrancar confissões sexuais dos pacientes enfatiza o paralelo que às vezes se traçou entre a psicanálise e a confissão cristã — um paralelo que será examinado com mais detalhes depois (ver Capítulo 16). Embora Freud fizesse muitas vezes o papel do confessor, porém, há ocasiões em que sua atitude para com os pacientes é tão ditatorial e agressiva que se torna quase inevitável outro paralelo. Pois ele às vezes lembra menos um padre e mais um promotor, um inquisidor ou um policial. Para que essa comparação não soe cruel, parece necessário salientar que já foi feita antes — não apenas por críticos de Freud, mas por comentaristas simpáticos à psicanálise, ou mesmo por partidários de sua causa. Frank Sulloway, escrevendo numa época em que sua atitude para com ele era muito mais positiva do que hoje, observa que "Freud como psicanalista (...) tornou-se Freud, o advogado de acusação em seu próprio tribunal clínico da lei psicanalítica".[7] A jornalista Janet Malcolm, uma das mais influentes defensoras da psicanálise nos últimos anos, exprime um ponto de vista semelhante em termos ainda mais indiciadores. Em seu livro *Psychoanalysis: The Imposible Profession* [Psicanálise: a profissão impossível], ela discute o caso de Dora, uma moça bonita e inteligente de dezoito anos, cuja histeria Freud tratou por volta de 1900.* Seguindo a excêntrica crença do amigo Fliess, de que a masturbação provocava enurese, Freud obrigou Dora a confessar que urinou na cama até bastante crescida. Também afirmou que o catarro, como os proble-

*Embora Freud se propusesse curar Dora de "histeria", pode-se presumir com confiança que ela, como as outras célebres pacientes anteriores, não sofriam dessa doença. Em seu excelente artigo, "Was Dora 'Ill'?" ["Dora estava 'doente'?"], Anthony Stadlen observa que uma das enfermidades da infância de Dora foi a apendicite, diagnosticada no mínimo por dois médicos. A isto seguiu-se um arrastar do pé direito. Freud, contudo, negou que algum dia ela tivera apendicite e declarou que sua suposta apendicite e o problema do pé eram "histéricos". Stadlen cita dois respeitados cirurgiões para confirmar a opinião de que o arrastar do pé direito de Dora foi causado por apendicite *pélvica*. Um desses cirurgiões salienta que "a dor na perna direita é mesmo usada como um *teste de diagnóstico* (o espasmo do músculo psoas) de apendicite pélvica". Stadlen escreve que "essas prosaicas possibilidades foram ignoradas por Freud. (...) [Seu] diagnóstico de que esses males eram 'histéricos' ignorou as mais óbvias e prováveis explicações." Para ser justo com Freud, o diagnóstico de apendicite *pélvica* não era óbvio nem provável em fins do século XIX. Parece que ele mais uma vez recorreu à ficção médica da "histeria" para tampar buracos no conhecimento médico, do mesmo modo que fez com os sintomas posteriores de Dora. Ver Anthony Stadlen, "Was Dora 'Ill'?", em Laurence Spurling (ed.), *Sigmund Freud: Critical Assessments*, Routledge e Kegan Paul, 1989, vol. 2, pp. 196-203.

mas de estômago da jovem, significavam que ela se masturbava. Em uma de suas mais excêntricas interpretações, chegou mesmo a sugerir que a tosse nervosa de Dora era conseqüência de uma fantasia reprimida de *fellatio*. Como observa Janet Malcolm, todas essas interpretações são apresentadas a uma adolescente jovem, vulnerável, que relatou confiante a Freud uma história de exploração e traição por adultos à sua volta.

> Mas em vez de dar-lhe a compreensão e a compaixão paternas que ela esperava (...) Freud tratava Dora como uma adversária mortal. Brigava com ela, armava-lhe ciladas, acuava-a, bombardeava-a com interpretações, não lhe dava espaço algum. Era tão intratável, dessa maneira, como qualquer uma das pessoas no sinistro círculo familiar dela, foi longe demais e acabou afugentando-a.[8]

No decorrer da discussão desse histórico clínico com outro psicanalista, Janet Malcolm reforça ainda mais sua crítica. Pois o achou "frustrante, irritante, temerário, insultante às mulheres e autocondenável":

> Em sua temerária busca de matéria e sentido sexuais, ocorreu-me o caso de Dora, em que Freud muitas vezes se comportou mais como um inspetor de polícia interrogando uma suspeita do que um médico ajudando uma paciente. "Ah!", dizia à pobre Dora, uma atraente e inteligente garota de dezoito anos, vítima de tosse nervosa, enxaqueca e do mal-estar geral da adolescência. "Eu conheço você. Conheço seus segredinhos indecentes. Admita que se sentia atraída em segredo por *Herr* K. Admita que se masturbava quando tinha cinco anos. Veja o que está fazendo agora aí deitada, brincando com a bolsinha: abrindo-a, enfiando-lhe o dedo, fechando-a de novo!"[9]

A idéia de Freud como um inspetor de polícia está muito distante da imagem que a maioria de seus seguidores tende a projetar do fundador da psicanálise. Mas a caracterização de Janet Malcolm é uma imagem indiciadora. Pois em suas relações com Dora, e na verdade em um número muito significativo de outros casos, a atitude de Freud *é*, de forma impressionante, semelhante à de um policial. Não apenas ele trata com freqüência os pacientes como se tentassem deliberada e maliciosamente esconder-lhe os fatos verdadeiros, mas em várias ocasiões parece decidir de antemão que o paciente é culpado de uma determinada ação, pensamento ou desejo, e depois interpretar as respostas ao seu interrogatório intensivo de maneira a consubstanciar a suspeita. A tendência de Freud a usar essas estratégias hermenêuticas para "plantar" provas em seus pacientes evidencia-se com clareza no tratamento de Dora. Tendo decidido de antemão que a paciente sofre dos efeitos da masturbação, ele usa suas idéias distorcidas sobre a biologia da masturbação para interpretar o catarro da moça como prova circunstancial de sua culpa. Quando a pressiona para decifrar o enigma de sua doença, "confessando que se masturbara, provavelmente na infância", Dora é incapaz de concordar,

dizendo apenas que não consegue se lembrar de nada assim. Alguns dias depois, contudo, ele repara que ela mexe inquieta em sua bolsinha, e logo interpreta isso como um "passo rumo à confissão":

> A bolsinha de Dora, que se abria em cima da forma habitual, nada mais era que uma representação dos órgãos genitais, e seu ato de brincar com ela, abri-la e pôr o dedo nela, era um anúncio pantomímico espontâneo mas inconfundível do que ela gostaria de fazer com eles — isto é, masturbar-se.[10]

Talvez o aspecto mais importante do método de Freud seja que, embora a conclusão de que Dora se masturbava se baseasse apenas em suas distorções médicas e numa interpretação inteiramente especulativa e um tanto pruriente de uma ação bastante comum, ele passa a falar "da ocorrência da masturbação no caso de Dora" como de uma coisa que foi "confirmada".[11] Enquanto em algumas ocasiões, como observamos no último capítulo, Freud de fato escreve confissões em nome de suas pacientes e depois vale-se delas para assiná-las, o caso de Dora mostra que em outras ele estava inteiramente disposto a escrever *e* assinar confissões em nome dela. Essa tendência, que sem dúvida não decorria de uma desonestidade essencial, mas do zelo fervoroso de Freud tanto para consubstanciar suas teorias quanto para realizar a cura, é crucial para a compreensão da psicanálise como um todo. Acima de tudo, indica que devemos tratar com extremo ceticismo todos os dados formulados por ele sobre a biografia íntima dos pacientes e admitir a possibilidade de que o que apresenta como fatos verificados talvez não passem de suas adivinhações especulativas e teoricamente desejadas.

Uma certa compreensão da tendência de Freud a desempenhar o papel de policial zeloso em excesso, decidido a garantir uma condenação, é necessária se quisermos desenredar o passo seguinte mais importante em suas teorias sexuais — a formulação e o posterior repúdio da teoria da sedução. Como já vimos, essa teoria foi mencionada pela primeira vez na nota que ele anexou quando enviou o esboço de seu *Projeto* da sedução a Fliess, em 8 de outubro de 1895. Uma semana depois, escreveu-lhe de novo. O que a princípio apresentara como um palpite ou uma vaga desconfiança a essa altura se transformara num "segredo" que Freud agora entregava ao amigo como um fato:

> Será que lhe revelei o grande segredo clínico, oralmente ou por escrito? A histeria é conseqüência de um *prazer sexual* pré-sexual, que se transformou depois em [auto]censura. "Pré-sexual" significa de fato antes da puberdade, antes da liberação de substâncias sexuais; as ocorrências relevantes só se tornam efetivas como recordações.[12]

Não está claro o processo exato de raciocínio que levou Freud a essa conclusão. O que está claro é que muitas de suas sucessões de pensamento nessa época convergiram para um ponto não muito distante dela. Mais importante que tudo foi a afirmação original de Charcot, de que a histeria se originava de um *trauma*. Quando isso se misturou à fascinação teórica cada vez maior de Freud pelas especulações bioenergéticas sobre a sexualidade e o caráter sexual das confissões que ele induzia ou interpretava das associações dos pacientes, sobretudo os traumas *sexuais* passaram quase inevitavelmente a ser considerados como possíveis causas da histeria. Como a ocorrência de sedução infantil era um fato bem documentado, que consta, por exemplo, da obra de Krafft-Ebing, teria sido surpreendente se Freud não expandisse a teoria da etiologia traumática de Charcot para incluir os traumas sexuais desse tipo. Típico de seu estilo intelectual, contudo, foi tratar a sedução, em vez de como um fator entre muitos, submeter-se quase imediatamente à tirania de sua idéia mais recente, proclamando que descobrira na sedução a *única* causa não apenas da histeria, mas também da neurose obsessiva e da paranóia.

A tendência de Freud a empenhar-se na análise de um fator único para todo fenômeno específico que estudava era nitidamente parte essencial de seu temperamento científico; uma espécie de monoteísmo etiológico. Essa tendência era muito reforçada por sua formação médica. Em parte isso se devia ao seu respeito pela teoria de Koch e Pasteur, que, como já vimos, influenciou sua procura das *noxae* sexuais que supostamente causavam a neurastenia. Mas não menos importante na evolução da psicanálise foram os hábitos de diagnose que adquirira como neuropatologista, acostumando-se a reconstituir o caminho dos complexos déficits neurológicos até sua origem numa lesão cerebral específica. Parece que transferiu a prática de procurar uma lesão individual patológica no cérebro da neurologia para a psiquiatria e para o estudo da "neurastenia" e da "histeria", as quais é evidente que continuou encarando como doenças no mais estreito sentido médico da palavra.

No caso da histeria, como antes no da neurastenia, Freud acabou acreditando que descobrira o equivalente do patógeno ou lesão responsável pela doença. Em vista da natureza dessa conclusão, e da hipótese generalizada e aparentemente razoável de que suas teorias tinham pelo menos algum fundamento em fatos, quase todos acharam que ele formulou essa nova teoria com base nas lembranças de sedução infantil fornecidas por suas pacientes. Sem dúvida, é assim que Jeffrey Masson interpreta a teoria freudiana em seu livro *The Assault on Truth*:

> As pacientes de Freud tinham a coragem de enfrentar o que lhes acontecera na infância — muitas vezes isso incluía cenas violentas de estupro por um pai — e comunicar-lhe seus traumas, com certeza hesitando em acreditar em suas lembranças e relutando em recordar a vergonha e sofrimento que sentiram. Ele as ouvia, compreendia e autorizava-as a lembrar e falar dessas terríveis experiências.[13]

Essa explicação das teorias de Freud, sugerindo claramente que as pacientes apresentavam espontaneamente lembranças de sedução infantil, foi aceita por quase todos. Um pequeno número de estudiosos, contudo, entre eles Frank Cioffi, E. M. Thornton e posteriormente Han Israëls e Morton Schatzman, observou que a explicação original pelo próprio Freud de seus métodos terapêuticos sugere que a realidade era muito diferente. Pois um dos artigos essenciais de sua doutrina da sedução dizia que os episódios de sedução infantil *só* teriam conseqüência patológica se a suposta vítima não tivesse lembrança alguma do episódio. O objetivo das sessões terapêuticas de Freud não era ouvir as recordações das pacientes livremente oferecidas, mas incentivá-las a descobrir ou construir cenas de que *não* tinham lembrança alguma. Isso é deixado muito claro em seu trabalho "A etiologia da histeria":

> Antes de ir para a análise, as pacientes nada sabem sobre essas cenas. Como regra geral, ficam indignadas quando lhes avisamos que essas cenas vão vir à tona. Só a compulsão fortíssima do tratamento pode induzi-las a entrar na reconstituição delas. Recordando essas experiências infantis, elas sofrem sob as mais violentas sensações, das quais sentem vergonha e às quais tentam esconder; e mesmo depois de as reviverem mais uma vez dessa maneira convincente, ainda tentam negar a crença nelas, enfatizando o fato de que, ao contrário do que ocorre no caso de outros materiais esquecidos, não têm nenhuma sensação de lembrar-se das cenas.[14]

Bem poderia parecer que não devemos descartar a possibilidade de a inspiração inicial para essa opinião ter vindo das lembranças de uma ou mais pacientes dele. Mas se julgarmos suas palavras ao pé da letra, é precisamente essa possibilidade que devemos descartar, pois suas pacientes, por definição, não têm essas lembranças até submeter-se ao que ele define como a "compulsão fortíssima do tratamento".

Nesse caso, como em outros, parece que Freud formulou uma teoria por dedução, sem contar com prova alguma, e depois confirmou o palpite — para sua própria satisfação —, reunindo provas a partir das associações das pacientes. Ao fazer isso, talvez seja significativo que um dos problemas de Freud nessa época se relacionasse com a inadequação de alguns dos temores sexuais que ele a princípio considerou como causas possíveis da histeria. Em "A etiologia da histeria", dá exemplos de experiências sexuais, ocorridas na puberdade, e que *pareciam* ser "as experiências traumáticas definitivas", mas às vezes eram "espantosamente insignificantes".

> Em uma de minhas pacientes, revelou-se que sua neurose se baseara na experiência de um garoto conhecido acariciando-lhe a mão carinhosamente e, de outra vez, pressionando o joelho contra seu vestido quando sentados lado a lado à mesa, enquanto a expressão do garoto lhe permitia ver que ele fazia uma coisa proibida. Quanto à outra mocinha, o simples fato de ouvir uma charada que sugeria uma

> resposta obscena fora o bastante para provocar-lhe o primeiro ataque de ansiedade e com isso iniciar sua doença.[15]

Em vez de conferir a esses "fatos insignificantes" o *status* de traumas, Freud decidiu adotar um método que já usara com outras pacientes. "Se a cena descoberta pela primeira vez é insatisfatória, dizemos à paciente que essa experiência nada explica, mas por trás dela deve esconder-se outra anterior, mais importante (...) A continuação da análise leva então, em cada caso, à reconstituição de novas cenas do caráter que esperamos."[16] O que Freud revela nessas palavras, com admirável franqueza, é um método terapêutico que, na verdade, se autoconfirma. Pois, por sua própria admissão, ele abordava as pacientes não com a mente aberta, mas com a preconcepção firme do tipo de lembrança que procurava. Logo que começou a adotar a visão de que a histeria se devia à sedução, era quase inevitável que todo caso por ele tratado terminasse revelando a "prova" de sua hipótese. Se, como é de todo concebível, a paciente se lembrava *espontaneamente* de uma cena real de sedução sexual, Freud era obrigado por suas teorias a descartar de fato esse episódio como fator patológico. Em vez de prestar atenção a qualquer trauma sexual real lembrado, ele exigia que as pacientes apresentassem recordações relacionadas a um estágio cada vez mais anterior de sua vida. Segundo as regras terapêuticas implícitas do próprio Freud, a análise não estaria concluída enquanto o terapeuta não houvesse revelado ou "interpretado" essa cena com base nas associações das pacientes. A fim de que elas não tivessem nenhuma dúvida quanto ao tipo de lembranças ou associações que deviam apresentar, a prática normal óbvia de Freud era dizer-lhes. Pois, segundo vimos, ele escreve que, "como regra geral, elas ficam indignadas quando lhe avisamos que essas cenas vão vir à tona. Só a compulsão fortíssima do tratamento pode induzi-las a entrar na reconstituição delas".[17]

Em vista dessa opinião, quase não surpreende que ele repetidas vezes afirmasse ter "descoberto" cenas de sedução sexual pertencentes não basicamente ao período do final da infância e início da puberdade que se esperava que suas pacientes recordassem, mas "aos primeiros anos da infância", e a uma época que elas haviam esquecido. Na verdade, o próprio Freud observou que suas pacientes tentavam o tempo todo negar a crença nessas supostas experiências infantis. Com sua confiança característica, ele interpretava a incapacidade das pacientes de se lembrar dessas cenas de sedução como uma prova de sua realidade, e afirmava que, como descobrira cenas de sedução sexual em todos os dezoito casos de histeria que tratara dessa maneira, se poderia julgar comprovada a sua teoria. Em vista do método de Freud, não admira que alguns críticos da orientação psicanalítica concluíssem que, uma vez formulada sua teoria, ele entrou numa "agressiva busca de provas para consubstanciá-la", e que, "uma vez generalizada, a hipótese era em essência introduzida à força em materiais clínicos novos, embora essa hipótese não se encaixasse pelo menos em algumas pacientes..." Os observadores não tolhidos por nenhuma afiliação a Freud ou à

psicanálise bem poderiam inclinar-se a promover esse argumento. Pois em vista da sua dedução, de que suas pacientes haviam sofrido traumas sexuais na infância, ter-se baseado inteiramente em especulações sobre a etiologia de uma doença cuja própria existência jamais se demonstrou, há algum motivo para supor que sua hipótese não se aplicava sequer a uma única paciente. Mais uma vez, em seu papel de "policial" terapêutico, Freud mostrou-se inteiramente incapaz, pelo menos nesse estágio, de tolerar a possibilidade de que a "culpa" das pacientes residia em suas preconcepções teóricas, e não na biografia íntima delas.[18]

Ao mesmo tempo, ele revelou grande engenhosidade na construção de uma rota de fuga do impasse teórico ao qual a hipótese da sedução arriscava levá-lo. Pois a mais óbvia objeção ao novo passo de sua teoria era que, impelindo de volta a um passado cada vez mais remoto a suposta origem traumática da histeria, aos primeiros anos da infância, ele excluía uma causa sexual. A essa altura, o próprio Freud continuava sendo um crente convicto da opinião de que a sexualidade só surgia na puberdade, e os primeiros anos da infância pertenciam a um estágio de desenvolvimento "pré-sexual". Desfez a contradição antes que ela emergisse, contudo, improvisando outra obra de ficção teórica. Em sua teoria de "ação retardada", ele defendia com destemor que, embora as experiências mais traumáticas deixassem uma conseqüência imediata no sistema nervoso, as seduções sexuais na infância não tinham repercussão alguma por causa da ausência de instinto sexual nessa fase. Contudo, esses traumas eram acumulados na memória distante, como "resíduos psíquicos mnêmicos", a ser reativados pelas ocorrências fisiológicas da puberdade. "Graças à mudança devido à puberdade", escreveu, "a memória exibirá uma força que faltava completamente à própria ocorrência. *A memória operará como se tratasse de uma ocorrência contemporânea.* O que ocorre é, por assim dizer, *uma ação póstuma de um trauma sexual*" (itálico nosso).[19]

A teoria da sedução de Freud não pertenceu apenas a uma fase passageira em seu desenvolvimento intelectual, pois ele passou quase dois anos sob seu fascínio, reconstituindo episódios na vida das pacientes que interpretava como confirmações da teoria, e buscando conquistar os colegas médicos. Gastou quase toda essa energia pelo simples motivo de que, uma vez antes no caso de sua "descoberta" sobre os efeitos terapêuticos da cocaína, se convencera de que finalmente lhe fora concedida a revelação redentora do mundo por ele buscada. Em "A etiologia da histeria" fez uma avaliação pública da importância de sua nova teoria, na verdade afirmando ter descoberto "a nascente do Nilo" no campo da neuropatologia.[20] Na intimidade, viu isso como a concretização dos sonhos de fama que alimentara quase constantemente nos dez anos anteriores. "A expectativa de fama eterna era tão bela", escreveu, "como a de certa prosperidade, de independência total, viagens, e da elevação dos filhos acima das sérias preocupações que me roubaram a juventude."[21]

Se esses sentimentos já nos eram conhecidos de episódios anteriores na biografia de Freud, há pelo menos um elemento na história que sugere a recorrência de um antigo padrão. Já vimos como a imensa necessidade de fama o levou repetidas vezes a julgar seus resultados terapêuticos pelas lentes do êxtase teórico. Em quase todos os casos que relatou em *Estudos sobre a histeria*, reivindicava pelo menos certo crédito terapêutico, embora não houvesse prova alguma de que realizara qualquer cura. No caso de Anna O., estimulou Breuer a fazer tal reivindicação, sabendo muito bem que essa cura não ocorrera. No de Fleischl-Marxow, como vimos, empenhou-se numa corrida desenfreada à publicação para afirmar uma cura que previra, mas que na verdade jamais alcançaria. Ao formular sua teoria da sedução, parece que Freud sucumbiu a uma tentação semelhante. Em seu trabalho de 1896, tentou opor-se às objeções à sua teoria com as seguintes palavras:

> Só as mais laboriosas e detalhadas investigações me converteram, e isso de maneira bastante lenta, à opinião que tenho hoje. Quando minha afirmação de que a etiologia da histeria está na vida sexual for submetida à mais estrita análise, ver-se-á que é alicerçada pelo fato de que, em dezoito casos de histeria, consegui descobrir essa ligação com todos os sintomas individuais, e, quando as circunstâncias permitiram, confirmá-la com o sucesso terapêutico.[22]

Aqui, como lhe é característico, Freud recorre ao que se poderia chamar de a "retórica do empirismo", sem oferecer prova alguma de que realmente se haviam feito investigações empíricas verdadeiras. Assim, apresenta como "laboriosas e detalhadas investigações" os métodos idiossincráticos que ele próprio inventou para revelar o suposto conflito psíquico. Depois de convidar seu público a submeter a afirmação sobre a etiologia da histeria à mais estrita análise, nega-lhe a oportunidade de fazer isso, ocultando todos os detalhes clínicos das pacientes. Em seguida, surdamente, substitui o convite original pelo pedido de que eles se submetam à sua autoridade e à sua afirmação de que em dezoito casos conseguiu descobrir uma ligação com um trauma sexual. A sugestão dessas palavras é que ele analisou completamente todos os dezoito casos. Mas se lermos essas palavras com meticulosa atenção, veremos que o sentido implícito de relativa clareza desses casos está em desacordo com seu sentido explícito muito mais obscuro. Pois Freud afirma *apenas* que conseguiu descobrir uma ligação sexual nos sintomas das pacientes — um feito que, em vista de sua engenhosidade hermenêutica, dificilmente impressiona. Deve-se também observar que em nenhum lugar ele afirma ter curado uma *paciente*. A afirmação terapêutica que faz é rigidamente qualificada, e só se aplica aos sintomas. O que isso sugere é que, como ele sempre fez, talvez esteja assumindo o crédito pelo desaparecimento dos sintomas individuais sem afirmar ter eliminado a doença à qual supostamente pertenciam esses sintomas.

A ambigüidade de Freud nessa questão parece ser estudada e deliberada. Em vista disso, é interessante que em seguida ele discuta a possibilidade de seu décimo nono e vigésimo casos serem contrários à sua teoria. Escreve que não partilha dessa expectativa, acrescentando estar "disposto a deixar minha crença passar à frente da força comprobatória das observações que fiz até aqui".[23] Mais uma vez, é possível ler essas palavras como uma confissão indireta de uma iniqüidade científica um tanto maior do que a que ele explicitamente reconhece. Em que medida deixou a crença passar à frente das provas só fica claro com a publicação de suas cartas a Fliess. Pois o que essas cartas revelam é que na verdade ele não concluiu a análise de *nenhum* dos dezoito casos cujo desfecho satisfatório afirmara implícita mas ambiguamente. A primeira pessoa a observar isso foi E. M. Thornton. Mais recentemente, Han Israëls e Morton Schatzman, seguindo seu exemplo, esmiuçaram a correspondência de Freud com Fliess e descobriram ainda mais exemplos em que se identifica esse curioso fato. O primeiro é encontrado numa carta que Freud escreveu em 4 de maio de 1896, duas semanas *depois* de apresentar uma versão de seu trabalho "A etiologia da histeria" à Sociedade Neurológica de Viena. Nessa carta, contudo, ele se queixava de que não estava tendo novos casos para tratamento, e comentava que "nenhum dos antigos chegou ao fim". Em julho de 1896, um mês após a publicação desse trabalho, escreveu a Fliess: "Estou tentando freneticamente 'terminar' o caso de várias pessoas." Em dezembro, renova seu lamento de que "até agora nem um caso chegou ao fim; sinto que estou perdendo uma peça essencial em algum lugar. Na medida em que nenhum caso foi esclarecido e examinado até o fim, não me sinto seguro e não posso ficar satisfeito." Em janeiro de 1897, escreveu a Fliess propondo que se encontrassem na Páscoa. "Talvez então", acrescentou, "já terei concluído um caso." Em fevereiro, ainda esperava, desesperado, terminar por volta da Páscoa. "Talvez, então, um caso esteja inteiramente concluído. Até concluí-lo, não se pode ter realmente nenhuma certeza." Em março, não havia chegado muito mais perto de sua meta: "Ainda não conclui um único caso", confessava.[24] Ao citarem esses vários exemplos, Han Israëls e Morton Schatzman concluíram que em seu trabalho "A etiologia da histeria", Freud anunciara como já alcançado um resultado que ainda esperava em breve alcançar:

> Em 1896, Freud acreditava com bastante convicção na verdade da teoria da sedução, com tanta convicção que estava certo de logo alcançar os resultados que a teoria previa, e por isso julgou seguro e legítimo anunciá-los. Isso significa que, após publicar a teoria da sedução, deve ter sentido uma forte pressão para chegar a esses resultados.[25]

Mas como mostra a correspondência com Fliess, as esperanças de Freud de que talvez concluísse ao menos um dos dezoito casos que ele anunciara (embora só treze

sejam citados na correspondência) foram repetidas vezes desfeitas. Numa carta que escreveu a Fliess, em 3 de janeiro de 1897, Freud dá um exemplo dos extremos interpretativos inteiramente extraordinários a que estava disposto a chegar para encontrar a prova de que ainda necessitava. Descreve uma paciente com problemas de linguagem e também sofrendo de um eczema ao redor da boca e lesões nos cantos. Após observar que essas lesões eram causadas pela saliva acumulada durante a noite, ele comenta: "Uma vez antes, reconstituí as origens de observações inteiramente análogas ao ato de sugar o pênis." Em seguida, afirma que a inibição da fala da mulher apareceu pela primeira vez aos doze anos, quando, "com a boca *cheia*, ela fugia de uma professora". Comentando que o pai "tinha uma linguagem explosiva semelhante" como se a boca estivesse cheia, Freud interrompe de repente a carta para proferir uma exclamação de deleite científico:

Habemus papam!

Num trecho que contribui muito para esclarecer a maneira como surgiam as "confissões" feitas por suas pacientes, ele prossegue contando que apresentou a uma delas a conclusão a que, àquela altura, evidentemente chegou — de que tanto a boca ferida quanto a inibição da linguagem haviam sido causadas pelo pai obrigando-a a chupar-lhe o pênis quando ela era pequena. Nesse caso, a reconstrução de Freud foi repelida depois que a jovem transmitiu ao pai a afirmação inteiramente especulativa de seu médico de que ele, o pai, supostamente a seduzira:

> Quando lhe lancei a explicação, ela ficou a princípio vencida; depois cometeu a loucura de perguntar ao próprio senhor, que à primeira insinuação exclamou indignado: "Você está sugerindo que fui eu?", e fez um juramento sagrado de sua inocência.
>
> Ela no momento está na mais veemente resistência, afirma acreditar nele, mas testemunha sua identificação com o pai por ter-se tornado desonesta e feito falsos juramentos. Ameacei-a de mandá-la embora, e ao fazer isso fiquei convencido de que ela já adquiriu uma boa dose de certeza, mas reluta em admitir.[26]

Esse trecho extraordinário não apenas exemplifica a temeridade dogmática com que Freud tentava empurrar suas fantasias etiológicas nas pacientes, mas também indica a ênfase cada vez maior que passou a dar ao papel patogênico desempenhado, supunha-se, pelas perversões sexuais. Em parte isso se devia, parece, ao fato de que Freud tinha consciência de que quando os médicos relatavam exemplos concretos de perversão sexual, um papel específico era muitas vezes desempenhado por atos sexuais que envolviam a boca e o ânus. Mas Freud também foi influenciado pelas teorias muito mais gerais que então passara a desenvolver sobre a existência de "zonas

erógenas" especificamente centralizadas na boca e no ânus. Muitas de suas cartas dessa época revelam a medida dessa preocupação. Em uma, escrita em 17 de dezembro de 1896, ele tenta explicar por que um dos pacientes "histéricos" tem aversão a barbear-se e a beber cerveja. Afirma que o paciente conseguiu "elucidar" isso "com uma cena em que uma babá se senta *podice nudo* [com a bunda nua] numa bacia de barbear rasa, cheia de cerveja, para deixar-se lamber..."[27] Embora o fato de Freud referir-se a "uma cena" possa sugerir que está relatando um incidente lembrado pelo paciente, suas pressuposições teóricas sobre a impossibilidade dessas reminiscências diretas indicam que o estranho episódio que ele relata a Fliess é, mais uma vez, um dos que reinterpretou arbitrariamente, à sua maneira normal.

Em outra carta a Fliess, escrita um mês depois, ele procura provas para sua nova hipótese de que a epilepsia era causada por um trauma sexual ocorrido antes de um ano e meio de idade. Afirmava que já associara um ataque que "apenas se assemelhava à epilepsia" a um ato de *anilingus* feito pela babá do paciente quando ele tinha dois anos. Pergunta então a Fliess se este pode fornecer-lhe um caso de convulsões infantis para ele reconstituir a origem até um abuso sexual anterior "especificamente com *lictus* [lambida] ou dedo no ânus".[28] Em ainda outra carta, escrita apenas um dia antes, já fizera uma ligação específica entre sintomas orais e anais ao descrever que um de seus pacientes tinha ataques de dipsomania que, segundo Freud, começavam sempre "com diarréia, resfriado e rouquidão (o sistema sexual oral!)". Logo prossegue sugerindo que esses sintomas na verdade se manifestam porque o paciente em questão está reproduzindo experiências passivas de perversão sexual oral e anal.[29]

Todas essa especulações sobre as várias formas de abuso sexual oral e anal que Freud achava que seus pacientes haviam sofrido foram transmitidas a Fliess no período em que ele tentava ansiosamente concluir pelo menos um de seus dezoito casos cuja finalização já anunciara de forma implícita. Devido à natureza específica das cenas infantis que Freud imaginara, e que agora tentava impor aos pacientes, talvez não surpreenda que malograsse repetidas vezes nessa tentativa. Esse malogro se tornou mais decisivo porque sua criação teórica especulativa o levava cada vez mais a acusar o pai das pacientes de ter cometido abuso sexual, uma coisa que não fazia de modo algum parte de sua teoria original. Tem-se a impressão, a partir do caso citado acima, de que Freud repetidas vezes fazia essas acusações sem uma única prova, como uma reação às suas próprias doutrinas teóricas. Quando acontecia de essas acusações refazerem o caminho de volta até os pais em questão, não há motivo algum para supor que a reação de Freud fosse diferente da do homem a quem ele envolvera, com base apenas no eczema e dificuldades de linguagem da filha, num ato de *fellatio* incestuoso. Muito à parte sua completa ineficácia terapêutica, seus métodos eram por esse motivo legalmente perigosos e a longo prazo só podiam revelar-se profissionalmente desastrosos. Portanto, quase não surpreende que apesar do imenso investimento psi-

cológico que ele fizera na teoria da sedução, Freud acabasse chegando à conclusão de que tinha de abandoná-la.*

É muitíssimo plausível a afirmação feita por Jeffrey Masson de que Freud abandonou sua teoria da sedução porque não podia enfrentar as verdades incômodas que continha. Como tal, foi aceita por muitos dos que desconheciam as investigações anteriores e seu estilo intelectual geral. Mas cotejada com o que Freud realmente escreveu, nos trabalhos sobre a histeria, e nas cartas a Fliess, a afirmação de Masson não se sustenta. Freud jamais foi levado a abandonar um conjunto crucial de verdades pelo simples motivo de que, em primeiro lugar, ele jamais reunira esse conjunto. As recordações das cenas de sedução infantil não eram em absoluto lembranças verdadeiras. Eram, como um problema de necessidade teórica, imaginadas, sugeridas ou impingidas aos pacientes pelo próprio Freud. Em suma, não *eram* verdades a ser abandonadas por ele.

Um dos motivos de não se ter tido essa compreensão muito antes de ser observada por Cioffi, Thornton e, mesmo com clareza ainda maior, por Schatzman e Israëls, é que o próprio Freud tentou posteriormente encobrir os vestígios de como na verdade formulou sua teoria. No *Estudo autobiográfico* de 1925, ele reexaminou o episódio e apresentou-se como um pesquisador ingênuo, que acreditara no que chamou as "histórias" de seus pacientes. O interessante é ele admitir momentaneamente que poderia ter sido responsável por plantar essas histórias na mente dos pacientes: "Fui afinal obrigado a reconhecer", escreveu muito tempo depois, "que essas cenas de sedução jamais haviam ocorrido, que eram apenas fantasias que meus pacientes criavam, ou que *eu mesmo talvez as impusesse a eles...*" (itálico nosso). Mas logo depois descarta essa possibilidade: "Não creio, mesmo agora, que eu impunha as fantasias de sedução aos meus pacientes, nem que as sugerisse." Mais tarde ainda, na versão do episódio que deu em 1933, até esse gesto para com a verdade desaparece, e ele simplesmente se apresenta como vítima de histórias inverídicas que os pacientes lhe contavam.

> Você talvez se lembre de um interessante episódio na história da pesquisa analítica que me custou longas horas de aflição. No período em que o principal interesse era dirigido para a descoberta de traumas sexuais infantis, quase todas minhas pacientes me disseram que haviam sido seduzidas pelo pai. Fui levado a reconhecer afinal que esses relatos eram inverdades, e assim vim a compreender que os sintomas histéricos se originam de fantasias, e não de ocorrências reais.[31]

Os motivos de Freud para distorcer dessa maneira a história talvez não sejam logo claros. Mas, como observou Morton Schatzman, a distorção era necessária se ele

* Para uma discussão dos motivos de Freud, ver adiante o Capítulo 11.

queria proteger suas invenções teóricas posteriores contra a crítica.[32] Pois chegou à teoria do complexo de Édipo analisando não a prova direta, mas fazendo deduções nas sessões terapêuticas e reconstituindo episódios da vida psíquica dos pacientes. Portanto, seu método psicanalítico maduro dependia exatamente do mesmo método de dedução e reconstrução que o levara no início à falsa conclusão de que todas as pacientes tinham sido vítimas de sedução. Como uma versão precisa do episódio da teoria da sedução teria demonstrado claramente a inconfiabilidade dessa técnica de reconstrução, na qual ainda se baseava todo o método psicanalítico, Freud foi quase obrigado a inventar a ficção que as pacientes lhe contavam sobre as seduções, em vez de admitir que também essas eram fruto e processo da reconstrução terapêutica.

Sua versão ficcional das ocorrências foi aceita de modo inconteste por inúmeros estudiosos, incluindo Jeffrey Masson. A interessante conclusão a que este chega sobre a versão distorcida do abandono por Freud da teoria da sedução é que

> deslocando a ênfase de um mundo real de tristeza, infelicidade e crueldade para um palco interior em que os atores representavam dramas inventados para um público invisível, que eles próprios criavam, Freud começou um distanciamento do mundo real que, parece-me, se encontra na origem da atual esterilidade da psicanálise e psiquiatria em todo o mundo.[33]

Essa opinião pode ser apresentada ao lado de algumas palavras de Ferenczi que o próprio Masson cita num livro posterior:

> Creio que no início Freud realmente acreditava na análise; seguia Breuer, entusiasmado, envolvendo-se, apaixonada e abnegadamente, na terapia de neuróticos (deitado horas no chão, se necessário, junto a um paciente tomado pelas convulsões de uma crise histérica). Contudo, algumas experiências devem tê-lo assustado e depois desiludido, mais ou menos do mesmo modo como Breuer quando sua paciente [Anna O.] sofreu uma recaída e ele se viu assim como diante de um abismo, com a contratransferência. No caso de Freud, o equivalente foi a descoberta da falsidade das mulheres histéricas. Desde a época dessa descoberta, ele não gosta mais de gente doente. Redescobriu o amor pelo superego ordenado, culto (...) Desde que sofreu esse choque, essa decepção, fala muito menos de traumas, e a constituição começa a desempenhar o papel principal. Isso envolve, obviamente, uma dose de fatalismo. Após a onda de entusiasmo pelo psicológico, Freud retornou à biologia; considera o psicológico como nada mais que a superestrutura acima do biológico, e para ele o último é muito mais verdadeiro. Continua intelectualmente ligado à análise, mas não emocionalmente.[34]

Embora tomem como base a versão distorcida da teoria da sedução de Freud, a qual Ferenczi enfeita atribuindo na verdade falsidade às pacientes, há nas avaliações apre-

sentadas por ele e Masson um considerável elemento de verdade. Pois é inegável que o repúdio de Freud à sua teoria da sedução o levou repetidas vezes a exemplos concretos de abuso sexual, ignorados ou negados por psicanalistas, que pretendem tratar as reminiscências como fantasias. Seria, no entanto, errado aceitar as opiniões de Masson e Ferenczi em sua totalidade. Pois em ambos os casos tendem a idealizar e sentimentalizar a atitude de Freud para com os pacientes na época da teoria da sedução. Por certo é verdade que suas primeiras teorias da histeria, em virtude de o terem obrigado a procurar experiências "traumáticas", o levaram a preocupar-se mais meticulosamente com a biografia dos pacientes. Mas seria um erro ver nisso alguma identificação simpática e verdadeira com o que Masson descreve como o "mundo real de tristeza, infelicidade e crueldade". Pois para Freud os traumas dos pacientes eram antes e acima de tudo ocorrências *médicas*. Seu principal interesse não era pelas complexidades emocionais, mas pelo seu suposto papel no processo patológico interno, invisível, que se julgava levar à produção de um conjunto de sintomas físicos. Foi sua crença compulsiva nesse processo psicológico imaginário que o levou a inventar traumas sexuais mesmo onde nenhum ocorrera, assim como o acabaria levando a ignorá-los onde haviam ocorrido.[35]

O que aconteceu quando Freud repudiou sua teoria da sedução, portanto, não foi o abandono do mundo real das emoções humanas por um mundo invisível de processos biológicos internos. Pois desde que começara suas especulações sobre a etiologia da histeria ele se preocupava com esse mundo interno. O que aconteceu foi que esse mundo invisível era afinal inteiramente livre dos empecilhos da realidade empírica. Freud, cuja estrutura mental de essência religiosa sempre o levara a preferir a especulação sobre o invisível à observação do visível, acabou abandonando uma teoria etiológica que, por deitar suas raízes no mundo real do comportamento humano, era suscetível à refutação. A teoria que viria a pôr no lugar de sua hipótese da sedução derivava ostensivamente do domínio da ciência biológica. Mas, em vez de afastar-se e mudar da mitologia cerebral desenfreadamente especulativa de sua primeira obra para a integridade científica, ele agora elaborava mais sua teoria da teologia simbólica que já começara a desempenhar um importante papel em seu pensamento. O principal veículo para essa elaboração foi sua teoria da sexualidade infantil. É para o desenvolvimento dessa teoria, e o papel nela desempenhado pela extraordinária amizade de Freud com o médico berlinense Wilhelm Fliess, que devemos agora nos voltar.

DEZ

Freud, Fliess e a teoria da sexualidade infantil

FREUD ANUNCIOU QUE abandonara sua teoria da sedução numa carta que escreveu a Fliess em 21 e setembro de 1897. Já lhe escrevera antes revelando-lhe o "segredo" de sua descoberta. Agora, cerca de dois anos depois, escrevia-lhe mais uma vez para revelar outro "segredo":

> E agora quero confiar-lhe o grande segredo que lentamente despontou para mim nos últimos meses. Não acredito mais na minha *neurotica* [teoria das neuroses]. Talvez isso não seja inteligível sem uma explicação; afinal, você mesmo achou digno de crédito o que fui capaz de contar-lhe. Assim, vou começar historicamente [e dizer-lhe] de onde vieram os motivos para a descrença. A decepção contínua com minhas tentativas de levar uma única análise a uma conclusão verdadeira; a debandada de pessoas que, durante um período de tempo fora contida [pela análise]; a ausência do completo sucesso com que eu contara; a possibilidade de explicar a mim mesmo os sucessos parciais de outras maneiras, ao estilo de sempre...[1]

Freud com certeza não exagerava quando descrevia esse exemplo de informação como um "segredo". Pois só em 1905 reuniu forças para admitir em público que algumas partes de sua teoria da sedução precisavam ser revistas. E só em 1914 começou a reconhecer em público que sua teoria, antes descrita por ele como o equivalente da descoberta da nascente do Nilo, estava errada.[2] Parece claro que o principal motivo para permanecer em silêncio foi a preservação de sua reputação. Pois ter refutado tão logo uma teoria que defendera com tamanha confiança em si mesmo pouco contribuiria para enaltecer sua posição entre os colegas médicos em Viena. Talvez seja significativo que ele não questionasse em público sua teoria original até ter formulado uma alternativa. Pois sua mudança de rumo acabou sendo anunciada no contexto da declaração teórica que serviria como a pedra angular da teoria psicanalítica madura

— seu *Three Essays on the Theory of Sexuality* [*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*], publicado em 1905.

O que se poderia descrever como a visão "oficial" dessa fase no desenvolvimento intelectual de Freud defende que a teoria da sedução desmoronou sob sua própria improbabilidade inerente, que ele estoicamente se resignou ao vácuo teórico resultante dela, e que depois começou a encher esse vazio realizando até a finalização o mais heróico de todos os seus projetos — a auto-análise, através da qual foi descobrindo aos poucos a importância da sexualidade infantil. A grande vantagem dessa visão é que sustenta a imagem de Freud como um cientista intrépido e consciencioso, disposto a sacrificar uma hipótese muito amada em respeito às provas apresentadas pelo mundo real, e que depois formulou uma nova teoria baseado na informação paciente de sua própria vida psíquica.

Não há a menor dúvida de que essa visão oficial contém um elemento de verdade. Pois é óbvio que Freud *estava* perturbado por uma visível inadequação entre sua teoria e a prova necessária para sustentá-la. Na carta a Fliess, ele retoma o tema que, como já vimos, o preocupara durante muitos meses, e mais uma vez lamenta a incapacidade de levar "uma única análise a uma conclusão verdadeira", acrescentando a admissão reveladora de que muitos pacientes mostraram uma tendência a "fugir". É interessante que, entre outros fatores que o convenceram a duvidar de sua teoria da sedução, incluísse o fato que o levou em cada caso a acusar o pai de perversão sexual. Isso teria envolvido o próprio pai, e ele não pôde aceitá-lo. Mas, como já sugeri, seria muito errado ver essas fontes de dúvida como o indicador de uma relação cada vez mais escrupulosa entre as teorias de Freud e o mundo real. Pois ele acabou buscando justificar seu ceticismo com a referência às suas teorias especulativas sobre a natureza do inconsciente. De acordo com isso, invocou o que denominou de "intuição certa" de que não havia indicação alguma da realidade no inconsciente, "de modo que não se podia distinguir entre a verdade e a ficção 'catexizadas'* emocionalmente com afetos".[3] Freud decidira, em outras palavras, que as atividades internas do inconsciente eram afinal mais importantes que os fatos do mundo real, e que, quando se tratava da construção de teorias psicológicas, devia-se às vezes esquecer os últimos em favor das primeiras.

Longe de indicar que o abandono de sua hipótese da sedução o deixou com um vácuo teórico, os comentários de Freud sugerem que ele operava muitíssimo com base num espaço teórico abarrotado. Quanto mais de perto examinamos como se desenvolveram posteriormente suas idéias, mais claro fica que foi isso que ocorreu. Ao contrário de sua auto-análise orientá-lo para uma nova tendência teórica, foi a compulsiva elaboração de teorias especulativas que guiou sua auto-análise e deu forma às "descobertas" que ele fez em quase todos os pontos.[4] A mais importante de todas es-

*Do grego *cathexis*, concentração emocional de energia em um objeto ou idéia. (*N. da T.*)

sas descobertas seria a teoria da sexualidade infantil. A versão "oficial" da biografia intelectual de Freud apresenta isso como um importante progresso teórico. Do ponto de vista do desenvolvimento e prosperidade do movimento psicanalítico, com muita certeza era apenas isso. Pois a teoria da sexualidade infantil era muito mais atraente que a hipótese da sedução tanto para os discípulos quanto para os pacientes em potencial. Também parecia ter uma capacidade explanatória muito maior. Um comentarista, Walter Kendrick, chegou mesmo a fazer a interessante sugestão de que o motivo por que Freud abandonou sua teoria da sedução não foi covardia, mas o desejo de escapar à sua relativa estreiteza.

> Se as neuroses fossem causadas exclusivamente pela violação de crianças, a psicanálise se teria tornado apenas uma forma especializada de terapia. Freud era ambicioso demais para isso; queria explicar a totalidade da cultura humana, diretamente de volta ao passado das cavernas, e jamais conseguiria fazer isso com uma técnica talhada para uma minoria. A ambição, portanto, mais que a covardia, foi o seu motivo...[5]

Quer aceitemos ou não a teoria de Kendrick, é sem dúvida verdade que as teorias posteriores de Freud — e a da sexualidade infantil em particular — foram construídas em uma escala inteiramente mais sublime e abrangente do mundo do que a teoria da sedução ou suas hipóteses anteriores sobre a neurastenia e a histeria. Isso não significa que essa nova teoria tivesse necessariamente alguma validade maior que a discretamente silenciada por Freud em 1897. Há outras explicações possíveis para seu sucesso. Para descobrir quais poderiam ser, temos de examinar as origens da teoria. Não podemos fazer isso sem analisar como as relações de Freud com seus mentores intelectuais começavam a mudar.

Não há a menor dúvida de que um dos mais significativos desmembramentos em relação a isso foi o rápido esfriamento ocorrido na amizade de Freud com Joseph Breuer. Pois, aos poucos, à medida que o primeiro se tornava cada vez mais cáustico em suas especulações sobre etiologias sexuais exclusivas, o colega mais cauteloso começara a manifestar reservas. Em 1894, antes mesmo da publicação dos *Estudos sobre a histeria*, a colaboração científica dos dois chegara na verdade ao fim e, dessa época em diante, Freud ficou cada vez mais frustrado com o ceticismo de Breuer. Embora as críticas de Breuer a Freud fossem inteiramente razoáveis, focalizando seu zelo em reduzir toda doença mental a uma única fórmula sexual, Freud parece tê-las encarado como uma traição. Seu relacionamento com Breuer acabou por romper-se de todo num clima de ressentimento e hostilidade.

Em fins de 1896, Freud não apenas se afastara do mais constante de seus defensores profissionais, mas também, por seu inflexível evangelismo na defesa da teoria

da sedução, provocou o distanciamento de muitos outros colegas. Entre eles, figuras influentes como Richard von Krafft-Ebing, que descrevera em público a teoria da sedução como "um conto de fadas".[6] Revendo esse período de sua vida, em 1914, Freud referiu-se a ele como seu "isolamento esplêndido".[7] "Na época", escreveria depois a Ferenczi, sobre o ano de 1896, "eu chegara ao auge da solidão, perdera todos os meus velhos amigos e não adquirira nenhum novo; ninguém me dava a menor atenção..."[8] Suas reminiscências desse período de solidão intelectual são pungentes. Mas a caracterização dessa época de sua vida também é profundamente enganadora. Pois embora ele de fato se houvesse desligado de quase todos que o apoiaram, o rompimento desses laços não havia em absoluto levado ao isolamento total. Ao contrário, parece que os profundos sentimentos de insegurança despertados pela *possibilidade* da solidão lançaram Freud de ponta-cabeça na mais íntima e admirável de suas relações intelectuais — a amizade com o médico William Fliess.

William Fliess era um especialista em nariz e garganta que clinicava em Berlim. No outono de 1887, viajara a Viena para fazer cursos de pós-graduação e, por sugestão de Josef Breuer, assistiu a algumas palestras de Freud sobre neurologia. Este manifestou um respeito imediato pelo médico berlinense e manteve correspondência com ele. Os dois médicos tinham muito em comum: ambos eram judeus, envolvidos em pesquisa médica de uma espécie incomum, e inclinavam-se a vôos de especulação teórica. Não apenas isso, mas os dois haviam recentemente visitado Paris para estudar com Charcot. Em grande parte, o relacionamento não se tornou logo íntimo porque nessa época a perene necessidade de Freud de um mentor e companheiro intelectual continuava sendo satisfeita por Josef Breuer. Mas quando este começou a afastar-se dele e do que considerava a tendência à "excessiva generalização" do amigo, Freud transferiu aos poucos a afeição, o respeito e a estima para Fliess. Em 1892, dirigia-se a Fliess em suas cartas não com o formal *Sie* mas com o íntimo *du*. Entre 1895 e 1900, quando o relacionamento dos dois já atingira o auge da intimidade, Freud escrevia-lhe em média a cada dez dias, e eles trocavam com muita freqüência manuscritos e ensaios.[9]

Talvez o mais extraordinário aspecto dessa correspondência seja que mais tarde Freud tentaria suprimir os dois lados dela, e chegou bem próximo de conseguir. O que ocorreu foi que a certa altura, depois da morte de Fliess, em 1928, sua viúva vendeu as cartas de Freud a um livreiro em Berlim. Fez isso com a nítida compreensão de que jamais deveriam ser vendidas ao próprio Freud, tendo visivelmente chegado à conclusão de que, se ele pusesse as mãos nelas, não hesitaria em destruí-las. Após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, as cartas foram contrabandeadas do país e chegaram a Paris, onde foram vendidas a uma das mais dedicadas discípulas de Freud, Marie Bonaparte. Em 20 de dezembro de 1936, ela escreveu-lhe informando que comprara as cartas. Essa notícia deixou-o bastante inquieto, e ele logo respondeu nos seguintes termos:

> O assunto da correspondência com Fliess mexeu profundamente comigo. Após sua morte, a viúva me pediu que eu devolvesse as cartas dele. Concordei incondicionalmente, mas não consegui encontrá-las. (...) Até hoje não sei se as destruí, ou se apenas as escondi com engenhosidade. (...) Nossa correspondência era mais íntima do que você pode imaginar. Teria sido muitíssimo constrangedor para mim vê-las nas mãos de estranhos. Assim, é uma extraordinária obra de amor você ter a posse [das cartas] e afastá-las de perigo. Só lamento a despesa que deve ter tido. Posso me oferecer para dividir o custo com você? Afinal, eu as teria adquirido se o homem me houvesse procurado diretamente. Não quero que nenhuma se torne conhecida da chamada posteridade...[10]

Marie Bonaparte, contudo, comprara as cartas sob o estrito entendimento de que não devia vendê-las, direta ou indiretamente, à família de Freud. Pessoalmente, também se opunha à supressão ou destruição das cartas. "Talvez você mesmo (...) não perceba sua total grandeza", escreveu Marie a Freud. "Você pertence à história do pensamento, como Platão, digamos, ou Goethe." Ela ainda não tinha lido todas as cartas, mas não gostaria de ver nenhuma parte da história da psicanálise eliminada simplesmente por causa de algumas observações pessoais que talvez contivesse. "Eu amo você (...) e o reverencio", ela continuava, "e por isso lhe escrevi dessa maneira." Freud, porém, era pertinaz, renovando os apelos à discípula, sob o pretexto de que mesmo as cartas fatuais a Fliess eram pessoais, pois indicavam "todos os palpites e falsos caminhos" ligados ao nascimento da psicanálise.[11]

Mais tarde, em Viena, Freud disse a Marie Bonaparte que desejava que suas cartas fossem queimadas. Ela, contudo, manteve-se firme na determinação de preservá-las, convencida, como seria toda discípula fiel, de que nada podiam conter que de algum modo prejudicasse a reputação de Freud. Tendo a princípio depositado as cartas no Banco Rothschild, depois as resgatou debaixo do nariz da Gestapo, salvou-as mais uma vez das forças armadas alemãs durante a invasão de Paris, e acabou embrulhando-as em material à prova d'água amarradas a sacos de borracha resistentes e embarcadas de navio para o outro lado do minado canal da Mancha até Londres. Chegaram a salvo cerca de três dias depois da morte de Freud, em 1939.

As cartas foram transcritas, e a filha de Freud, Anna, junto com os colegas analistas Ernst Kris e a própria Marie Bonaparte, tentavam então chegar a um meio-termo entre o legítimo interesse dos estudiosos e a determinação de Freud em suprimir a correspondência. Fizeram uma seleção das cartas publicadas na Alemanha, em 1950, e na Inglaterra, em 1954, sob o título *The Origins of Psychoanalysis* [*As origens da psicanálise*]. A correspondência completa, incluindo um grande número de cartas inéditas, foi depois guardada com muito zelo por Anna Freud, que só permitia que fossem vistas por alguns estudiosos, entre eles Ernest Jones e Max Schur. Em 1970, Anna Freud doou-as à Biblioteca do Congresso, com a condição de que não fossem novamente abertas até o ano 2000. Posteriormente, ela relaxou um pouco essas con-

dições e acabou dando permissão a que toda a correspondência fosse publicada sob a supervisão editorial de Jeffrey Masson. Essa edição veio a ser publicada em 1985.

A extraordinária saga de acaso, perigo e tentativas de eliminação associada à correspondência sempre a impregnou de uma fascinação extra. A mais interessante de todas as questões é por que o próprio Freud desejava tanto que fosse destruída. A resposta mais plausível é que suas cartas a Fliess de fato destroem um dos mais impressionantes elementos da lenda complexa com a qual ele encobrira sua personalidade e as origens da psicanálise. Pois embora tivesse urdido toda uma mitologia em torno do que chamou de seu "isolamento esplêndido", retratando-se como o explorador austero e solitário, uma figura paterna que impunha respeito pela própria confiança em si mesmo, as cartas a Fliess contam uma história muito diferente. Mostram um homem que, além de inspirar temor e respeito aos outros, parece ao mesmo tempo falível e crédulo. Pois adota muitas vezes com Fliess uma atitude reverenciosa e submissa, e que busca do colega mais jovem orientação, conselhos e esclarecimento científico em quase todos os estágios da amizade dos dois.

A atitude de Freud para com Fliess foi inteiramente mais significativa em vista das idéias adotadas pelo médico berlinense. Pois embora começasse sua carreira médica como especialista em nariz e garganta ortodoxo, ele logo se meteu num labirinto autocriado de erros médicos e de diagnóstico que o levou a formular uma das mais extraordinárias teorias em toda a medicina do século XIX.

A entrada nesse labirinto foi criada pela crença de Fliess em que descobrira uma nova forma de doença nervosa — a neurose de reflexo nasal. Os principais sintomas dessa síndrome, afirmava, eram dores de cabeça, irregularidades cardíacas e respiratórias, vertigem, várias dores nevrálgicas no estômago, braços e ombros, e problemas na menstruação e na gravidez. Em 1893, numa monografia que anunciava a descoberta dessa síndrome, Fliess afirmou que descobrira 130 casos entre seus pacientes. Em todos esses casos, dizia, os sintomas variados tinham origem no nariz, que, se examinado cuidadosamente, revelava inchaço da mucosa. Uma das características peculiares da síndrome era que os sintomas podiam ser diminuídos temporariamente anestesiando-se o interior do nariz com uma aplicação local de cocaína. Contudo, em casos extremos, era necessária a intervenção cirúrgica para remover o corneto nasal.

Na opinião de Fliess, a chave para a compreensão da nova síndrome era oferecida pelo tratamento dela. Pois como os sintomas distantes do nariz, como enxaquecas ou dores no peito, podiam ser aliviados com uma simples aplicação local de cocaína, ele concluiu que havia uma ligação oculta entre esse órgão e várias outras partes do corpo — incluindo, no caso do problema menstrual, os órgãos sexuais. Desde a descrição revolucionária em 1875, por Erb e Westphal, dos reflexos do tendão, houvera uma exacerbação do interesse científico pelo tema dos reflexos, e Fliess apressou-se em seguir a moda médica, postulando uma complexa teoria de ação reflexiva entre o nariz e outros órgãos do corpo.

O comentário mais perspicaz sobre esse aspecto de seu pensamento foi mais uma vez apresentado por E. M. Thornton. Ela observa que toda a sofisticada arquitetura da teoria de Fliess se baseava em um simples erro médico. Ele não determinara o modo de ação preciso da cocaína. Quando a aplicava na membrana mucosa do nariz, achava que isso eqüivalia a aplicá-la em qualquer outra parte do corpo, onde ela funcionava como um simples anestésico local. Não compreendeu que, ao aplicá-la no nariz, estava de fato assegurando sua acelerada absorção na corrente sangüínea, onde ela agia diretamente sobre o cérebro. O fato de a cocaína aplicada no nariz ajudar a aliviar enxaquecas ou menstruação dolorosa não indicava em absoluto a existência de qualquer mecanismo reflexivo em operação. "Os efeitos que Fliess julgou locais e reflexivos", escreve Thornton, "eram na verdade os efeitos diretos da cocaína no cérebro".[12] Talvez se possa melhor transmitir a natureza do erro de Fliess se examinarmos o caso hipotético de um médico inexperiente em farmacologia elementar que descobre poder aliviar a dor de um joelho reumático fazendo o paciente engolir uma aspirina. Se, alheio ao papel do sistema nervoso periférico, ele raciocinasse que isso indicava a existência de uma "neurose estomacal reflexiva", e de uma ligação direta entre as paredes do estômago e o joelho, estaria cometendo o mesmo erro que Fliess.

Para ele, contudo, a idéia da neurose nasal reflexiva era apenas o primeiro estágio de uma teoria muito mais complexa. Após observar o efeito da cocaína aplicada ao nariz sobre a dor menstrual das mulheres, concluiu que havia uma ligação especial entre o nariz e os órgãos genitais. Prosseguiu postulando a existência de "pontos genitais" no interior do nariz, e afirmou que esses pontos se associavam não apenas a neuroses, mas também influenciavam o ciclo menstrual feminino. As teorias de Fliess sobre esses pontos genitais eram usadas para mostrar que muitos males tinham uma etiologia sexual — opinião que ele adotava tanto para homens quanto para mulheres. Como Freud, via a masturbação como uma das causas mais comuns de vários males, todos relacionados com o nariz por meio de "pontos genitais". "Mencionarei apenas um caso recente", escreveu, "em que, num típico episódio neurastênico associado a enxaqueca oftálmica, causada por excesso onanista [masturbação], as membranas da mucosa nasal estavam muito inchadas."[13]

Fliess formulou essas teorias numa monografia de 1897, *The Relationship between the Nose and the Female Sexual Organs* [As relações entre o nariz e os órgãos sexuais femininos segundo o aspecto biológico]. Após definir a suposta relação entre o nariz e toda uma penca de supostos sintomas neuróticos, Fliess em seguida formula sua teoria da menstruação. Acabou concluindo que os dois períodos de 23 e 28 dias derivados do ciclo menstrual continham dentro de si uma chave com a qual os mistérios de todo o campo da biologia poderiam ser desvendados. Pois, em sua opinião, os períodos de 23 e 28 dias determinavam todos os estágios do crescimento dos seres humanos, inclusive as datas do nascimento, as das doenças e a da morte. Esses períodos também eram comuns "no reino animal, e provavelmente em todo o mundo

orgânico". Na verdade, através deles podia-se relacionar a vida orgânica com os movimentos das estrelas, pois "a maravilhosa exatidão com que o período de 23 e 28 dias é mantido permite que se presuma a existência de uma profunda relação entre as condições astronômicas e a criação dos organismos".[14]

Fliess postulava assim uma espécie de padrão matemático universal que se podia encontrar por trás não apenas das vidas individuais de todos os homens e mulheres, mas de toda a estrutura do cosmo. Ao tentar desemaranhar esse padrão matemático, tentava dar à disciplina da biologia a mesma espécie de base matemática que Newton já dera à física. Uma das maneiras pelas quais tentou provar a verdade de suas teorias foi pegando datas cruciais na vida de indivíduos e mostrando depois que todas se relacionavam umas com as outras. Fez isso executando vários cálculos aritméticos em que usava não apenas os números 23 e 28, mas também sua soma (51) e diminuição (5). Por fim, atribuiu importância igual ao quadrado e ao cubo desses números ao seu produto e a outras transformações aritméticas deles.

Embora o fenômeno da periodicidade biológica seja real, a avaliação mais sensata da realização de Fliess talvez seja feita por Martin Gardner, ao observar que sua "excentricidade teutônica" dependia de analisar todos os dados nos termos da fórmula geral $x \cdot 23 \pm y \cdot 28$. Gardner observa que os dois números inteiros positivos que, como 23 e 28, não têm nenhum fator comum, podem ser usados nessa fórmula geral para produzir qualquer número positivo desejado. Como a fórmula de Fliess continha todas as respostas possíveis, nenhum problema de periodicidade podia, *a priori*, deixar de se tornar vítima da força de sua explicação.[15]

Se as teorias de Fliess já eram notáveis em si, a reação de Freud a elas o foi ainda mais. Tão comprometido se sentia com elas que lhe era impossível tolerar qualquer crítica ao amigo, por mais idônea que fosse. Quando publicado, em 1897, o livro de Fliess, *The Relationship between the Nose and the Female Sexual Organs*, ele foi resenhado pelo Dr. Benjamin Ry, no *Wiener klinische Rundschau*. A resenha foi seriamente crítica:

> Após se examinar até o fim essa obra, que em vista de seu parco conteúdo é bastante volumosa, retém-se na lembrança apenas uma única afirmação positiva — de que é possível eliminar as dores de parto com a cocainização de determinadas partes da mucosa nasal. O crítico, depois de ter feito várias entrevistas em clínicas obstétricas, soube que experiências referentes ao assunto — na época também amplamente discutidas na imprensa diária — não levaram a resultados positivos; com isso, elimina-se qualquer necessidade de tratar mais desse ponto da obra de Fliess. O resto do conteúdo do livro nada tem a ver com medicina ou ciência natural. Pois se hoje se procura tornar passível de discussão esse tipo de despropósito místico que aspira à riqueza intelectual, a tentativa soçobra na compreensão de que não é tarefa da ciência entrar numa crítica das criações fantasiosas de todo autor, pois não se pode refutar nem confirmar elucubrações ociosas como essas.

Após continuar relatando que Fliess afirma a existência de uma relação periódica entre o desenvolvimento das amígdalas e os músculos oculares, que possibilita as amígdalas tornar as crianças estrábicas, Ry exclama: "Trata-se na verdade de um blablablá nojento! Não admira que, em não poucos trechos, o leitor tenha a impressão de que o autor está se divertindo à sua custa."[16]

Longe de permitir que essa crítica modificasse sua admiração pelas teorias do amigo, Freud logo lhe enviou uma cópia dela, descrevendo-a como um exemplo "desse tipo de impertinência característica da ignorância absoluta". Num gesto de apoio, demitiu-se do conselho editorial do jornal que a publicara. Três anos depois, em 1901, Freud continuava manifestando a opinião de que o livro de Fliess continha "uma descoberta biológica fundamental".[17] Como sugerem estas palavras, achou impossível julgar as idéias do amigo com outra coisa que não credulidade. Muitas vezes falava da síndrome nasal reflexiva como se fosse um fato estabelecido e, quando ele mesmo tinha enxaquecas, adotava a solução de Fliess, aplicando cocaína no nariz. Nas palavras do médico, Max Schur, "ele inclinava-se a relacionar suas dores de cabeça com o nariz, o que resultou em não apenas fazer freqüentes aplicações locais da substância, mas também permitiu a Fliess realizar várias cauterizações, e talvez alguma cirurgia do corneto nasal..."[18] Parece bastante concebível, em vista dessa informação, que Freud decidira que sofria não apenas da síndrome nasal reflexiva, mas que, como afirmavam as teorias do amigo, a causa última de suas enxaquecas era a masturbação. Freud, na verdade, talvez tenha sido ele mesmo o paciente descrito por Fliess no trecho anteriormente citado — a vítima das enxaquecas oftálmicas causadas por "excesso de onanismo".

Se Freud pediu ou não a Fliess para tratá-lo dos supostos efeitos dessa prática, está bastante claro que *impôs* ao amigo tratar de alguns de seus pacientes que sofriam deles. O exemplo mais notável foi o caso de Emma Eckstein, cujo tratamento ele descreveu numa carta deliberadamente suprimida da edição original das cartas de Freud a Fliess. Em 1895, após tê-la diagnosticado como vítima da síndrome nasal reflexiva causada pela masturbação, Freud chamou Fliess a Viena e pediu-lhe para fazer a intervenção cirúrgica final que ele defendia — a remoção do corneto nasal no nariz de Emma Eckstein. Fliess era um cirurgião inexperiente, e parece que essa operação foi uma de suas primeiras ousadias em cirurgia importante. Ele logo retornou a Berlim, mas a paciente não teve uma boa recuperação, sofrendo de uma secreção purulenta, hemorragia grave e considerável dor. Freud chamou um cirurgião para inserir um dreno, mas como a hemorragia continuasse, junto com um odor fétido, ele foi obrigado a chamar outro cirurgião, o amigo Ignaz Rosanes. Na carta a Fliess originalmente suprimida, Freud descreve o que ocorreu em seguida:

> Rosanes limpou a área em redor da cavidade, removeu alguns coágulos de sangue malcheirosos, e de repente puxou uma coisa semelhante a uma linha, [e] conti-

> nuou puxando. Antes que os dois tivéssemos tempo de pensar, já se havia removido pelo menos meio metro de gaze da cavidade. O momento seguinte veio como um jorro de sangue. A paciente empalideceu, esbugalhou os olhos, e perdeu os batimentos do pulso.[19]

Tampada a cavidade, a hemorragia cessou e Emma Eckstein teve uma recuperação parcial. Mas continuou com graves hemorragias. Em vez de enfrentar o fato de ter lesado a saúde da paciente e quase provocado sua morte com uma operação inteiramente desnecessária, Freud tentou eximir-se de culpa, a si e ao colega Fliess, argumentando que a hemorragia dela era na verdade histérica, motivada pelo desejo inconsciente de "atraí-lo", a ele, Freud, para a beira de sua cama.[20] Em vez de reavaliar a admiração por Fliess à luz dessa experiência, elevou-o ainda mais em seu respeito, descrevendo-o como um verdadeiro curador, "o tipo de homem em cujas mãos entregamos, confiantes, a nossa vida e a de toda a nossa família".[21]

O que talvez seja ainda mais notável é que o respeito de Freud por Fliess se estendia às suas especulações numerológicas. Pois longe de mostrar-se cético diante da tentativa por Fliess de construir uma biologia matemática, ficou profundamente impressionado com ela. Certa vez chamou Fliess de "o Kepler da biologia", e escreveu-lhe em termos extáticos sobre a maneira como "os enigmas do mundo e da vida começavam a produzir uma resposta em conseqüência de sua visão matemática".[22]

A extraordinária credulidade de Freud diante da obra de Fliess e a reverência com que a encarava jamais foram explicadas de modo satisfatório. Em 1979, Frank Sulloway dedicou um capítulo de seu *Freud: Biologist of the Mind* a uma discussão das idéias matemáticas de Fliess, e tentou renová-las com alguma aparência de respeitabilidade científica. Localizando com cuidado as teorias de Fliess no que denominou de seu "contexto biomédico histórico", Sulloway sem dúvida estabelece que certas teorias biológicas promovidas pelos pensadores do século XIX eram quase tão especulativas e cientificamente irresponsáveis quanto as de Fliess. Também observa o que devia estar evidente por si mesmo — que o fenômeno da periodicidade biológica sempre foi e será um problema científico genuíno.[23] O livro de Sulloway continuará sendo uma das mais importantes e valiosas contribuições ao estudo de Freud. Mas sua visão de Fliess não convence. A banalidade das crenças ilusórias jamais deu motivos para julgar racionais aqueles que as defendem. Ao mesmo tempo, a autenticidade de um problema científico não confere igual legitimidade a todas as possíveis soluções para ele; o fato de geólogos muitas vezes poderem pesquisar a composição de uma amostra de material lunar não torna em nada plausível uma proposta de que a lua seja feita de queijo *roquefort*. Além disso, como deve demonstrar a penetrante crítica da monografia de Fliess por Ry sobre a instabilidade científica do autor não foi uma coisa que se só tornou visível na última parte do século XX. Já era bastante nítida para os mais céticos de seus contemporâneos.

Uma tentativa muito mais interessante de explicar a limitadora dependência intelectual de Freud em relação às teorias de Fliess foi feita há muito tempo por Ernest Jones em sua biografia do criador da psicanálise. Ele sugere que a relação com Fliess foi essencial ao desenvolvimento intelectual de Freud, que necessitava dela porque, após perder muitos anos conseguido internalizar a disciplina da ciência, chegara afinal a um ponto em que podia, com segurança, liberar seu lado especulativo; Fliess foi o catalisador que lhe permitiu fazer isso.[24]

A versão da relação Freud-Fliess dada por Ernest Jones tem o mérito de ser uma forma de explicação psicológica, e talvez em parte por isso tenha sido aceita por todos dentro do movimento psicanalítico. Deve estar razoavelmente claro, contudo, que sua versão da biografia do próprio Freud pertence mais ao domínio da lenda que do fato. Jones, evidente e sinceramente, achava que só se podia explicar a reverência de Freud por Fliess como uma aberração.[25] Mas essa visão surgiu porque ele, como inúmeros comentaristas da psicanálise antes e depois, não analisou a imediata aceitação por Freud das doutrinas de seus mentores anteriores — sobretudo Charcot e Breuer. Como muitas personalidades intensamente religiosas, Freud podia às vezes ser irredutível e cético para com os sistemas de crenças dos outros. Como já vimos, porém, em relação não apenas a Charcot e Breuer, mas também em suas primeiras experiências com a cocaína, esse ceticismo não era em absoluto uma característica constante de sua personalidade. Pois ele jamais deixou de ser motivado por suas ambições imensas e messiânicas. Quando qualquer doutrina científica ou médica parecia prometer um meio de realizá-las, tinha o hábito de enfeitiçar-se, não-crítico, por essa doutrina — excluindo todo ceticismo e moderação intelectual.

Um dos mais impressionantes aspectos da correspondência de Freud com Fliess é a intensidade emocional da relação que revela. Em uma ocasião, Freud escreveu que "ansiava por nosso encontro como para saciar a fome e a sede". Em outra, "palpitava" pelo momento em que voltariam a trocar idéias, e depois escreveu que se achava "num estado de contínua euforia e trabalhando como um jovem". Sua atitude para com as idéias de Fliess muitas vezes não são de simples admiração intelectual, mas de fervor religioso, e daquele tipo de respeito reverente com que um discípulo trata os ensinamentos do mestre. Certa vez, Freud escreveu que, "como no Messias", pusera suas esperanças em Fliess para resolver um determinado problema.[26]

Só se pode compreender a intensidade religiosa da relação de Freud com Fliess quando se capta com criatividade a condição pessoal dele e se avalia sua seriedade cada vez maior na época da amizade com o outro. Pois é óbvio que ele continuava profundamente marcado pela adoração condicional de sua família por ele, e pelas expectativas urgentes dos pais em relação à sua grandeza futura. Nos primeiros estágios da carreira médica, parece que conseguiu realizar razoavelmente os sonhos de glória sem sequer sair do ramo relativamente seguro da neuropatologia. Nesse cam-

po, de fato, obtivera distinção considerável. Revendo o início de sua carreira, em 1925, ele transmite mais ou menos a idéia da fama que conquistara:

> No decorrer dos anos seguintes, enquanto continuava a trabalhar como médico iniciante, publiquei muitas observações clínicas sobre doenças orgânicas do sistema nervoso. Aos poucos, fui me familiarizando com o campo; consegui identificar com tanta acurácia a localização de uma lesão no bulbo raquidiano, que o anatomista-patologista não teve qualquer outra informação a acrescentar; fui a primeira pessoa em Viena a mandar um histórico clínico para uma autópsia com diagnóstico de polineurite aguda. A fama de meus diagnósticos e sua confirmação *post mortem* trouxeram-me uma onda de médicos americanos, aos quais dei aulas sobre os pacientes de meu departamento numa espécie de inglês macarrônico.[27]

Embora as contribuições de Freud para a neurologia pouco tivessem de revolucionárias, iriam ter importância duradoura, e sem dúvida testemunhavam um raro talento para a anatomia. Parece haver todos os motivos para supor que esses feitos científicos também exerceram uma influência psicológica sobre o próprio Freud. Quando Robert Bunsen descobriu a análise espectral, ficamos sabendo que ele mudou tanto sua visão do mundo quanto toda sua personalidade pessoal; daí em diante, "portava-se como um rei viajando incógnito".[28] É uma frase que parece aplicar-se de modo impressionante a Freud nessa conjuntura de sua carreira, e é bem possível que o sucesso como neurologista pesquisador tenha sido um dos fatores que o ajudaram a confirmar o senso de eleição interior criado ao longo da infância. Mas se foi isso que ocorreu, o seu moderado sucesso profissional só teria servido para acentuar a imensa cisão entre esse sentimento de eleição interior e o reconhecimento que de fato obtivera. Pois Freud claramente jamais se contentaria com viajar incógnito. Sua condição existencial só se resolveria se conseguisse convencer os outros a reconhecer sua realeza. Por toda a década, culminando na formulação da teoria da sedução, ele alternou entre a convicção a que sucumbiu durante o episódio da cocaína e a crença em que outros lhe haviam concedido revelações igualmente importantes — sobretudo Charcot em relação à histeria, e Breuer em relação a Anna O. Mesmo aos quarenta anos, quando a relação com Fliess já atingira a fase mais intensa, Freud ainda não tinha encontrado a segurança teórica de que necessitava para consolidar sua identidade messiânica.

Nesse período de sua vida, ele, portanto, estava na posição do profeta que sabe que foi escolhido, mas que começou a perder a esperança de algum dia receber a revelação pela qual espera. A teoria da sedução prometia, pelo menos a princípio, uma saída desse dilema. Mas a gélida recepção do trabalho de Freud pelos colegas, e a não-obtenção dos resultados que previra (e, na verdade, implicitamente anunciara), só podem ter intensificado sua sensação de incerteza. Mesmo antes desse novo revés, parece que buscara alívio da ansiedade e da profunda sensação de fracasso projetan-

do sua identidade messiânica em Fliess. Por isso é que depositou suas esperanças no amigo, "como no Messias", e repetidas vezes lhe atribuiu o crédito de ter criado um sistema intelectual que elucidaria o mundo. A imensa admiração por Fliess derivava da compulsiva necessidade messiânica de que uma revelação preponderasse sobre sua capacidade de questionar ceticamente qualquer revelação sob cujo fascínio caísse. Repetidas vezes exortou Fliess a ampliar a estrutura de suas teorias e, numa das mais significativas cartas que escreveu, ansiava com êxtase místico por um encontro em que o amigo lhe revelasse um novo aspecto de sua doutrina: "Em Aussee, conheço um bosque maravilhoso, cheio de samambaias e cogumelos, onde você me revelará os segredos do mundo dos animais inferiores e do mundo infantil."[29]

É nesse ponto que outro elemento crucial na relação intelectual entre os dois entra em nossa história. Pois quando Freud disse que "você me revelará os segredos do mundo dos animais inferiores e do mundo infantil", referia-se à aplicação da biologia darwiniana contemporânea à psicologia infantil — à teoria da sexualidade infantil elaborada por Fliess. De todas as dimensões da relação Freud-Fliess sistematicamente suprimidas pelo próprio movimento psicanalítico, não há a menor dúvida de que a influência de Fliess na teoria da sexualidade infantil de Freud é a mais importante. Pois até a publicação da biografia intelectual de Freud por Frank Sulloway, em 1979, toda a literatura secundária sobre o fundador da psicanálise não continha referência alguma a esse aspecto da relação Freud-Fliess.[30] Sob a direção indireta do próprio Freud, a história da psicanálise fora reescrita para excluir um de seus episódios mais decisivos. Talvez o mais importante seja que Sulloway a princípio corrigiu o registro histórico apenas na conjectura de que as idéias de Fliess sobre a sexualidade infantil faziam dele um autêntico pioneiro científico. Parece razoavelmente claro, contudo, que as teorias sexuais de Fliess não foram em nada mais frutíferas que sua biologia matemática.

Isso se deve em parte ao fato de que seu interesse pela sexualidade se relacionava estreitamente com sua "neurose de reflexo nasal", e era instruído pelas mesmas falácias médicas. Porém um papel ainda mais importante no pensamento de Fliess foi desempenhado pelas idéias de Ernst Haeckel, o mais influente de todos os seguidores de Darwin na Alemanha. Pois em quase todos os estágios de seu desenvolvimento, a teoria da sexualidade infantil de Freud estava ligada à "lei biogenética" de Ernst Haeckel, e dela dependia. Como Frank Sulloway e Stephen Jay Gould ajudaram a mostrar, essa "lei biogenética" é uma das menos reconhecidas, embora uma das mais importantes, influências em inúmeros aspectos de nossa cultura intelectual moderna. Pois não apenas proporcionou a base biológica para a teoria da sexualidade infantil que Freud adotou de Fliess, mas também as hipóteses em que se baseou toda uma gama de teorias intelectuais modernas, entre elas as do desenvolvimento infantil de Piaget, as educacionais de Rudolf Steiner, e o método de educação de filhos, do Dr. Benjamin Spock.[31]

A "lei biogenética fundamental" de Haeckel era na verdade uma dedução especulativa feita basicamente a partir de observações de como se desenvolvem os embriões dos mamíferos. Haeckel verificou que os embriões dos seres humanos passam primeiro por um estágio semelhante ao do peixe quando tem guelras e um rabo, e depois por estágios em que parecem outros mamíferos mais complexos, até assumir por fim uma forma reconhecidamente humana. Dessas observações do desenvolvimento do feto — que se tornou parte do nosso "consenso" científico — Haeckel extraiu o princípio de que "o desenvolvimento embrionário é um epítome — uma recapitulação condensada e abreviada — do desenvolvimento histórico das espécies.[32]"

As observações em que se baseou esse princípio eram bastante idôneas. Mas não cientificamente idônea foi a maneira como ele traduziu muitas de suas observações diretas para uma lei científica universal, com base na qual prosseguiu fazendo uma série de generalizações de longo alcance.

Haeckel, contudo, não era um simples biólogo no sentido em que hoje se usa essa palavra. Pois ele se via — e era visto por muitos intelectuais e artistas na última parte do século XIX e início do XX — como o líder de um movimento de racionalismo agressivo que acabaria varrendo da Alemanha os últimos vestígios de religião supersticiosa, e substituindo o cristianismo como ideologia nacional do país por uma "religião" que glorificava a ciência moderna. Nesse aspecto, deve-se indicar que o mais importante herdeiro intelectual de Haeckel não foi Freud, nem mesmo Thomas Mann, mas um pensador cujas idéias foram muitas vezes deturpadas como confusas ou de pouco valor intelectual — Adolf Hitler. Pois como mostrou Daniel Gasman, num livro que devia ser muito mais amplamente conhecido do que é, toda a filosofia da história, expressa em *Mein Kampf* [*Minha luta*] e em outras partes foi profundamente influenciada pela teorização evolucionária de Haeckel.[33]

Não resta a menor dúvida de que a sensibilidade militante e religiosamente antireligiosa de Haeckel influenciou a aplicação de sua "lei biogenética fundamental". Pois ele não estava disposto a se satisfazer com um princípio que se aplicava apenas ao desenvolvimento físico de bebês no útero. Paradoxalmente, seu credo "monista", como o cristianismo, pressupunha a realidade da "alma", que é procurada para ser explicada em termos evolucionários. Na visão de Haeckel, a alma era uma característica universal dos organismos animais cuja evolução se podia reconstituir a partir da "simples célula alma" do protozoário até a complexa alma dos seres humanos. Também achava, contudo, que a consciência ou alma de um organismo dependiam para seu desenvolvimento de estímulos externos, de uma maneira que o corpo não dependia. Por isso afirmava que, embora o corpo recapitulasse toda a história da evolução no útero, onde visivelmente se desenvolvera de um organismo unicelular até um ser humano inteiramente formado, a alma não se desenvolvia na mesma proporção. Em vez disso, durante todo o tempo de desenvolvimento do feto no útero, a alma

permanece "num estado de cochilo embrionário, um estado de repouso que Preyer acabou de comparar corretamente à hibernação dos animais".[34]

A sugestão dessa visão era que o bebê recém-nascido possuía, num corpo humano completamente evoluído, uma alma que só evoluíra em parte. A criança recapitularia depois no nível da consciência, ou vida mental, os mesmos estágios do desenvolvimento evolucionário que já recapitulara no nível do desenvolvimento psíquico quando no útero.

Foi com a ajuda dessas especulações que Haeckel estendeu o princípio de recapitulação além de sua aplicação embriológica, introduzindo-o numa lei de desenvolvimento humano que abarcava tudo — "a lei biogenética fundamental", afirmando que o desenvolvimento dos seres humanos não apenas no útero, mas a partir do estágio do ovo fertilizado até a idade adulta, consiste na recapitulação de toda a história das espécies. Nas últimas duas décadas do século XIX, essa lei biogenética conquistou generalizada aceitação e, como um sinal de sua respeitabilidade, pode-se citar seu uso feito pelo amigo e colega de Darwin, George Romanes. Em seus estudos, *Mental Evolution in Animals* [Evolução mental nos animais] (1883) e *Mental Evolution in Man* [Evolução mental no homem] (1888), Romanes procurou estabelecer a verdade da evolução apontando semelhanças entre o desenvolvimento psicológico infantil e a capacidade mental dos animais. Segundo um mapa reproduzido nos dois livros, o bebê ao nascer já atingiu um estágio psicológico correspondente à consciência mental de um ouriço-do-mar. Posteriormente, os bebês recapitulavam o desenvolvimento psicológico dos insetos e aracnídeos, atividade que faziam mais ou menos aos dois meses e duas semanas. A vida mental dos bebês em seguida progredia gradualmente através das eras dos peixes, répteis e aves, até, com cerca de um ano de idade, atingir o estágio de desenvolvimento psicológico a que chegam os macacos e os elefantes. Com um ano e três meses, atingiam o estágio intelectual dos primatas e dos cachorros, e começavam a desenvolver, além dos poderes de raciocínio abstrato, o que Romanes descreveu como a "moralidade indefinida".[35]

Embora o mais importante encontro de Freud com as idéias de Haeckel fosse provavelmente através de Fliess, ele também tinha conhecimento direto das idéias de Haeckel e de outros pensadores evolucionistas. Lera e anotara extensamente *Mental Evolution in Man,* e por isso conhecia a psicologia biogenética implícita na obra, segundo a qual o desenvolvimento mental das crianças ficava atrás de seu desenvolvimento físico e só o "alcançava" por meio de uma rápida recapitulação das fases da consciência animais arcaicas durante os primeiros anos da infância.[36] Na verdade, a visão biogenética da psicologia infantil era parte tão integrante do ambiente intelectual de Freud e Fliess que parece ter sido tratada por eles como axiomática, assumindo sua verdade geral como um fato lógico, natural. Fliess parece ter sido o pioneiro na elaboração de um desenvolvimento conceitual da sexualidade infantil com base nos preceitos biogenéticos, e seus primeiros escritos são notáveis porque revelam um

interesse pelas manifestações orais e anais da sexualidade, tópicos que iriam ser cruciais na teoria psicanalítica madura. Quando, em 1896, Freud usou alguns dos palpites de Fliess para formular uma teoria genética da perversão sexual, era portanto quase inevitável que fizesse isso em termos biogenéticos. Sua indicação inicial, feita numa carta a Fliess, explicava o caráter escatológico e fetichista de muitas "perversões" sexuais humanas derivando-as de um estágio de desenvolvimento animal pré-humano em que, devido ao predomínio do olfato, "os cabelos, as fezes e toda a superfície do corpo — assim como o sangue — têm um efeito sexualmente excitante".[37] Essa visão tinha implicitamente a suposição de que o nojo adquirido pelas crianças era provocado por uma recapitulação daquela fase do desenvolvimento animal em que o sentido do olfato perdia sua predominância. Freud associou essa idéia à visão de que a criança também recapitulava fases do desenvolvimento pré-humano em que os animais haviam sido sexualmente influenciados por fatores associados à boca e ao ânus. A criança assim sentiria, por um breve período de tempo, aqueles apetites e impulsos animais que os seres humanos haviam "transcendido". Em geral, esses eram deixados para trás à medida que a consciência animal da criança alcançava sua estrutura humana. Quando isso não ocorria, contudo, o resultado seria a perversão. Foi essa visão biogenética que Freud expressou numa carta escrita a Fliess em 14 de novembro de 1897. Embora fosse escrita cerca de um mês e meio antes de ele ter falado a Fliess do desencanto com sua teoria da sedução, seria errado ver essa nova invenção teórica como surgindo de repente para substituir a antiga. Pois Freud deixa muito claro na carta que vinha trabalhando em sua nova idéia há algum tempo — "repetidas vezes ela se revelava, e mais uma vez se retirava". O que ele descreve aqui é sua "síntese" recente:

> Há algumas semanas, mencionei que gostaria de remontar [ao fenômeno da] repressão até o essencial que está atrás dela, e é sobre isso que lhe escrevo agora.
>
> Muitas vezes desconfiei que alguma coisa orgânica desempenhava um papel na repressão; já lhe disse antes que se trata de uma questão da atitude adotada para com antigas zonas sexuais, e acrescentei que ficara feliz de deparar por acaso com a mesma idéia em Moll. Particularmente, eu não concederia prioridade da idéia a ninguém; no meu caso, a sugestão ligava-se à função modificada desempenhada pelas sensações olfativas: adotou-se a postura ereta, o nariz elevou-se do chão, e ao mesmo tempo muitas das que antes eram sensações interessantes relacionadas com a terra se tornaram repelentes — por um processo que continuo ignorando. ("Ele levanta o nariz" = "ele se julga como alguma coisa sobretudo nobre".) Ora, as zonas que não mais provocam uma liberação da sexualidade nos seres humanos normais e maduros devem ser as regiões do ânus, da boca e da garganta. (...) Nos animais essas zonas conservam seu poder (...) ao passo que, se isso ocorre com os seres humanos, o resultado é a perversão. Devemos supor que na infância a liberação sexual não é tão localizada quanto se torna depois, de modo que as zonas pos-

> teriormente abandonadas (e possivelmente toda a superfície do corpo) estimulam em certa medida a produção de alguma coisa análoga à posterior liberação da sexualidade.[38]

Nessas palavras podemos ver claramente um esboço preliminar da teoria da sexualidade infantil. Embora Freud pareça tê-la adotado a princípio para resolver o problema da repressão, ela expõe a promessa da solução para o problema a ele legado em conseqüência do colapso da teoria da sedução. Como disse Malcolm Macmillan: "Houve, se é que assim posso dizer, um bônus: as áreas do corpo outrora capazes de liberar a sexualidade — o ânus, a boca e a garganta — eram precisamente as áreas que pareciam envolvidas nas 'experiências' de sedução infantil."[39]

Freud não viu logo como essa nova formulação lhe permitiria encontrar nitidamente uma saída do labirinto teórico em que então ele conseguira se perder. Mas em 1899 começou a compreender que se postulasse a existência de um impulso sexual na infância mais remota, que assumia uma forma *auto-erótica* e podia gerar sensações sexuais no ânus e na boca, era possível resolver muitos de seus problemas teóricos. Acima de tudo, as várias cenas sexuais perversas que ele inventara, e que antes explicara postulando seduções reais, agora podiam ser explicadas de outra maneira. Essas cenas derivavam não de seduções reais, mas de fantasias que pertenciam a um período mais antigo e haviam sido projetadas de volta nos primeiros anos da infância e experimentadas em termos de impulsos sexuais infantis.[40]

Assim, as idéias que vislumbrara de Fliess lhe permitiram resolver alguns de seus antigos problemas teóricos, ao mesmo tempo em que lhe descortinaram paisagens inteiramente novas. Como observou Frank Sulloway, a eventual seqüência dos estágios da sexualidade oral, anal e genital que Freud postulou na versão madura de sua teoria da sedução correspondia exatamente à explicação evolucionária convencional do desenvolvimento da anatomia sexual nos animais não-humanos. Pois segundo o argumento de outro pensador evolucionista alemão, Wilhelm Bölsche, a linha de desenvolvimento evolucionário era que os organismos simples usavam a boca como órgão reprodutor, sendo a reprodução sexual a princípio "uma espécie de alimentação superior".[41] Em organismos mais complexos, essa reprodução oral era deslocada pela relação cloacal praticada por répteis e aves, e descrita por Bölsche como "ânus pressionado contra ânus".[42] Essa forma de cópula era por sua vez deslocada entre o crocodilos e os sáurios pelo pênis e a vagina. Caso se aplicasse a idéia geral da recapitulação a esses aspectos do processo evolucionário, podia-se também afirmar que a criança, nos primeiros anos de vida, recapitulava essa herança sexual filogenética segundo uma seqüência geneticamente predeterminada. Cada estágio da sexualidade "perversa" e animalidade implícita acabaria sucumbindo à repressão *orgânica* automática. A criança aos poucos evoluiria da posse da "consciência sexual" de um simples animal para a da consciência de um réptil. Esses estágios orais e anais da sexua-

lidade seriam depois deixados para trás à medida que a criança alcançasse a consciência sexual do crocodilo e fosse, daí em diante, se tornando aos poucos um ser humano completo.

Freud não expressou, claro, sua teoria da sexualidade infantil nesses termos exatos. Mas foi essa a visão que veio enfim a adotar, junto com sua base lógica biogenética. Em *Introductory Lectures on Psychoanalysis* [Lições introdutórias sobre a psicanálise], referiu-se à obra de Bölsche, lembrando à audiência que, assim como a libido se desenvolveu através de determinados estágios nos seres humanos, "numa classe de animais, o aparelho genital se originou na mais estreita relação com a boca, enquanto noutras não se pode distingui-lo do aparelho excretório, e ainda em outras está ligado aos órgãos motores".[43] Nesse ensaio sobre a sexualidade infantil, ele foi até mais explícito quanto às dimensões biogenéticas de seu argumento. Uma das formulações mais comuns da lei biogenética de Haeckel diz que a ontogenia (o desenvolvimento do organismo individual) recapitula a filogenia (a história evolucionária das espécies). Era essa formulação que Freud tinha em mente no seguinte trecho:

> A ordem em que os vários impulsos instintivos entram em atividade parece ser filogenicamente determinada; logo, também, o mesmo se aplica à duração de tempo em que conseguem manifestar-se antes de sucumbirem aos efeitos de algum impulso instintivo ou alguma repressão típica recém-surgidos. Contudo, as variações parecem ocorrer tanto na seqüência temporal quanto na duração, e essas variações devem exercer uma determinada influência no resultado final.[44]

A não-evolução natural de qualquer indivíduo através dessa seqüência de desenvolvimento poderia resultar em "perversão" sexual ou neurose. Para expor essa parte de seu argumento, Freud empregou os conceitos biológicos existentes de fixação e regressão, ou reversão. As "perversões" sexuais eram em todos os casos vistas como tendo uma base filogenética. O comportamento sexual "pervertido" era considerado como resultante de um estágio primitivo de sexualidade animal, que, por assim dizer, ganhara vida na consciência de um determinado indivíduo. "Entre os animais", escreveu Freud, em um dos mais estranhos de seus pronunciamentos *ex cathedra*, "pode-se encontrar em forma petrificada, por assim dizer, todas as espécies de perversão da organização sexual [humana]".[45]

Embora ele visse o ambiente, as ocorrências traumáticas ou "acidentes" infantis como desempenhando um papel de originadores de "perversões", esses fatores externos não podiam sozinhos atuar sobre o desenvolvimento da identidade sexual individual; tinham de funcionar em um ponto de fraqueza constitucional. Para explicar as perturbações neuróticas, Freud passou assim a confiar numa versão improvisada do conceito de variação evolucionária, afirmando que o programa biológico que determinava o desdobramento do instinto sexual podia variar de indivíduo para indiví-

duo, e que isso predisporia alguns indivíduos a distúrbios patológicos em sua identidade sexual.[46] Eles se tornariam então fixados em estágios de "consciência sexual" que pertenciam filogenicamente a répteis, crocodilos ou outras formas de vida animal primitiva, e essa fixação se manifestaria em formas de comportamento sexual que Freud às vezes descrevia como "arcaicas".[47]

Talvez o elemento mais importante em toda a sua argumentação seja a suposição de que a repressão era um processo de origem orgânica, filogenicamente determinado. Essa crença na natureza automática da repressão viria a ser modificada com a introdução do conceito de "superego", mas nunca inteiramente descartada (ver o Capítulo 13). Freud sem dúvida admitia que a educação desempenhava um papel no desenvolvimento do nojo, da vergonha e da moralidade. Mais uma vez, contudo, parece ter usado um modelo biológico na avaliação desse papel, concebendo a vergonha e a repressão basicamente como instintos que, como muitas ações reflexivas dos animais, precisavam ser disparados por um estímulo externo para se tornar parte do repertório comportamental do animal:

> É durante o período de latência total ou apenas parcial que se formam as forças mentais que irão mais tarde impedir o curso do instinto sexual e, como represas, restringir o seu fluxo — o nojo, os sentimentos de vergonha e as afirmações de ideais estéticos e morais. Tem-se a impressão, a partir das crianças civilizadas, que a construção dessas represas é fruto de educação, e não há dúvida de que a educação tem muito a ver com isso. Mas na realidade esse desenvolvimento é organicamente determinado e fixado pela hereditariedade, e pode de vez em quando ocorrer independente da educação. A educação não será violada além de seu domínio próprio quando se limitar a seguir as linhas que já foram organicamente estabelecidas e a gravá-las um pouco mais clara e profundamente.[48]

Em outras partes, Freud reforçou o mesmo ponto referindo-se ao nojo, à vergonha e à moralidade como "conseqüências históricas das inibições às quais o instinto sexual foi submetido durante a psicogênese da raça humana". Prossegue sugerindo que no desenvolvimento dos indivíduos "eles (vergonha e nojo) surgem no momento adequado, embora espontaneamente, quando a educação e a influência externa dão o sinal".[49]

Frank Sulloway, o único estudioso que levou em consideração com alguma profundidade o papel da hipótese biogenética no pensamento de Freud, deu a impressão de que a teoria do desenvolvimento psicossexual foi uma dedução relativamente direta que se seguiu à aplicação da lei biogenética à prova evolucionária de Haeckel. Se, contudo, tivermos em mente a distinção feita por Haeckel entre o desenvolvimento intra-uterino e o desenvolvimento pós-natal da alma, parece que a explicação da inspiração psicogenética da infância por Freud se baseia, na melhor das hipóteses,

em uma adaptação tática da lei biogenética. Pois como a transição da sexualidade oral para a cloacal, e daí para a genital, era evidentemente um processo morfológico que envolvia a evolução *anatômica*, devia então, presume-se, ter sido recapitulada não nos primeiros anos do desenvolvimento da criança, mas dentro do útero. De qualquer modo, pertenceria claramente a uma fase de desenvolvimento muito anterior ao das mudanças que Freud associou à adoção da postura ereta. Mas sua teoria funde, de maneira um tanto confusa, o abandono da sexualidade cloacal pelos sáurios com a repressão hipotética da coprofilia pelos proto-hominídeos. Não satisfeito com a derivação da vergonha e do nojo, e do impulso humano para a pureza, desses dois diferentes cenários filogenéticos, Freud também acrescentou um terceiro cenário, empregando a hipótese lamarckiana de que a moralidade era uma herança genética cumulativa, e que os tabus e repressões adquiridos por uma geração eram organicamente transmitidos à seguinte. Assim como é aplicada a todas as maneiras de restrições gerais, essa idéia lamarckiana de herança também foi usada para explicar proibições específicas, como o tabu do incesto, com Freud escrevendo, por exemplo, que as crianças "são compelidas a recapitular da história da humanidade a repressão de uma escolha de objeto incestuosa".[50]

Em geral, é difícil evitar a impressão de que Freud usou as idéias biogenéticas não como uma fonte de hipótese científica, mas como uma espécie de folclore a que ele podia recorrer para ajudá-lo a construir a trama da história científica razoavelmente válida que conseguiu contar para conferir legitimidade à psicanálise. No interior da trama urdiria depois os "personagens" que, como haviam sido extraídos do domínio dos fenômenos observáveis, fizeram suas histórias parecer mais realistas e plausíveis. Se o comportamento de algum dos personagens depois não parecesse exatamente ajustar-se às exigências da trama, isso não apresentava nenhuma dificuldade intransponível, pois Freud de vez em quando estava disposto a desistir de suas, fora isso, férreas exigências de coerência. Ao mesmo tempo, é evidente que ele se dispunha a tolerar um considerável grau de dissonância cronológica. No fim das contas, pouco importava se a repressão à cropofolia derivava dos sáurios, dos proto-hominídeos ou dos tabus das culturas primitivas, pois se criou em todos os casos a impressão geral de que esses impulsos pertenciam a um passado obscuro e inexplorado. De modo semelhante, embora não houvesse prova alguma para sugerir que os répteis ou os pássaros se dedicassem a relações sádicas ou usassem rituais escatológicos para proporcionar orgasmo uns aos outros, isso não impediu Freud de associá-los aos seres humanos que o faziam, nem de escrever, sobre o "erotismo anal", que "a predominância nele do sadismo e o papel cloacal desempenhado pela zona anal lhe dá um colorido arcaico peculiaríssimo".[51]

O papel fundamental desempenhado na teoria da sexualidade por extrapolações da teoria biológica contemporânea foi muitas vezes negada pelos defensores de Freud. Como observou Sulloway, em alguns aspectos esse processo foi iniciado pelo próprio

Freud. Pois embora ele jamais fizesse qualquer tentativa de esconder seu determinismo biogenético, e deixasse isso explícito em toda a sua obra, negou que suas teorias houvessem *derivado* de hipóteses biológicas. Portanto, no prefácio da terceira edição de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, escreveu que: "A ontogênese pode ser considerada uma recapitulação da filogênese, na medida em que a última não foi alterada por experiências mais recentes." Mas após salientar que sua obra era compatível com as teorias biogenéticas contemporâneas, escreve em seguida:

> Devo, contudo, enfatizar que a presente obra se caracteriza não apenas por ser toda baseada na pesquisa psicanalítica, mas também por ser propositalmente independente das descobertas da biologia. Evitei com muito cuidado introduzir quaisquer preconceitos, sejam derivados da biologia sexual geral ou da de espécies individuais de animais, neste estudo...[52]

Tais negações foram tomadas ao pé da letra por inúmeras psicanalistas, com a conseqüência de que se obscureceram de fato as origens da psicanálise. Creio que esta oposição de Sulloway, embora drástica, seja irrefutável:

> A negação tática e a remodelação da história foram partes indispensáveis da revolução psicanalítica. Talvez ainda mais extraordinário seja a medida em que se efetivou todo o processo de censura, distorção e embelezamento históricos, e a propaganda, com a cooperação de psicanalistas que proclamavam no mesmo instante esses fenômenos como "neuróticos" quando os identificavam em outros.[53]

Tamanha foi a eficácia dessa mitificação distante da história, que parece que muitos dos mais destacados teóricos da psicanálise até há bem pouco tempo continuavam relativamente ignorando genuinamente o desenvolvimento histórico de algumas de suas doutrinas mais cruciais, uma posição que talvez só tenha um paralelo no caso de alguns teólogos cristãos modernos. Um dos exemplos mais notáveis é oferecido por Erik Erikson em seu livro *Childhood and Society* [Criança e sociedade]. No desenrolar de sua discussão sobre a teoria da sexualidade infantil, ele sugere que, para entendê-la, devemos recorrer a uma analogia: "A embriologia hoje compreende o desenvolvimento *epigenético*, o crescimento passo a passo dos órgãos fetais. Acho que se pode entender melhor as leis freudianas do desenvolvimento psicossexual com uma analogia com o desenvolvimento fisiológico *no útero*."[54] Como vimos, a teoria da recapitulação sob a teoria da sexualidade infantil derivava ela mesma da observação do desenvolvimento fisiológico *no útero*. A não ser que Erikson esteja sendo deliberadamente ladino na apresentação de suas idéias, deparamos aqui com um admirável exemplo de um famoso teórico psicanalítico inventando por acaso uma das origens da psicanálise com a impressão de que apresenta apenas uma analogia esclarecedora.

Deve-se dizer, contudo, que o próprio Freud permaneceu por toda a vida leal à inspiração biológica por trás da teoria psicanalítica. Às vezes chegou até a descontar o papel secundário que a psicanálise continuou atribuindo aos fatores ambientais. "A constituição é tudo", comentou com Ludwig Binswanger, por ocasião de seu octogésimo aniversário.[55] Uma pequena mas significativa minoria dos admiradores de Freud manifestou-se na verdade contra a tendência maior e apontou a base biológica da teoria freudiana como um de seus mais importantes patrimônios. Alex Comfort, por exemplo, descreve o criador da psicanálise como "profundamente obstinado por inclinação — um dos mais obstinados de todos os tempos". Prossegue sugerindo que por isso é que "ele atrai mais os biólogos que os seus sucessores".[56] Uma colocação semelhante é feita por Philip Rieff em seu *Freud: The Mind of the Moralist* [Freud, a mente do moralista]:

> Não há a menor dúvida de que muitas das tendências pessoais de Freud estão cristalizadas em sua teoria dos instintos (...) mas esse instintivilismo é sobretudo o que dá à sua avaliação da natureza humana uma admirável perspicácia, e torna-a mais valiosa como uma defesa do indivíduo que a crítica à sua posição (...) feita por neofreudianos como Karen Horney e Erich Fromm. (...) Os revisores liberais de Freud, nas tentativas de evitar as implicações pessimistas do raciocínio genético dele, tendem a deixar a idéia do indivíduo ser absorvida pelo social ou, na melhor das hipóteses, a permitir-lhe uma vaga e atormentada existência. O próprio Freud — com sua mitologia dos instintos — manteve uma certa parte da personalidade a salvo da sociedade, restaurando um âmago consistente para a natureza humana, não facilmente deformado nem moldado pela experiência social.[57]

No entanto, como sugere Rieff, em muitas versões modernas da psicanálise as origens biológicas da teoria da sexualidade infantil foram obscurecidas ou inteiramente suprimidas. Parte da confusão resultante foi esclarecida por Sulloway em 1979, e seu livro continua sendo o único estudo a levar em consideração com alguns detalhes a influência de Haeckel no pensamento freudiano. Como um comentarista visivelmente simpático à visão sociobiológica da natureza humana, Sulloway não é, contudo, um observador desinteressado, e a explicação que dá das teorias de Haeckel é às vezes exageradamente condescendente. Sua avaliação geral da influência das idéias darwinianas em Freud é positiva ao extremo. "Talvez em lugar algum", ele escreve, "o impacto de Darwin, direto e indireto, tenha sido mais exemplar ou frutífero fora da biologia propriamente dita, que na psicanálise freudiana."[58] Só quando se reconhece a natureza de desvairada especulação do raciocínio de Haeckel sobre a psicologia infantil é que se esclarece todo o significado da dependência de Freud desse determinado tipo de darwinismo. Pois a versão intata da "lei biogenética" de Haeckel que tentei apresentar aqui é tão estranha que, se não houvesse tantos outros exemplos da credulidade de Freud, seria difícil acreditar que um pensador tão influente sequer

levasse a sério uma hipótese como essa, e menos ainda que baseasse nela todo seu sistema intelectual.

Em vista da instabilidade dos alicerces em que se construiu todo o edifício da teoria psicanalítica, talvez não surpreenda que o movimento psicanalítico tendesse a obscurecer o contorno exato desses alicerces, e mesmo negasse sua existência. Em vez de admitir que suas teorias foram de fato *inspiradas* pelas teorias biológicas contemporâneas, o próprio Freud — sem, talvez, a intenção consciente de enganar — utilizou um estratagema intelectual engenhoso: após primeiro usar a lógica biogenética em privado para criar seu "tesouro" teórico e enterrá-lo, usou depois os métodos da psicanálise para cerimoniosamente desenterrá-lo e apresentá-lo em público.

Suprimindo de maneira sistemática as origens biológicas de suas teorias, Freud pôde afirmar ter extraído sozinho, usando os perigosos e heróicos métodos da psicanálise, o aspecto mais humanamente importante da mesma "verdade" que outros investigadores já haviam localizado usando os métodos muitíssimo mais seguros da biologia. O que ele jamais imaginou foi que as idéias que roubara como ouro teórico da biologia evolucionária, e enterrara em seu próprio jardim psicanalítico, iria desintegrar-se no decorrer do tempo em simples cinzas de especulação. Mas foi o que ocorreu quando os biólogos profissionais desacreditaram ou repudiaram a lei biogenética de Haeckel. Muitos dos seguidores de Freud reagiram a esse impasse intelectual rejeitando ou tentando ignorar os alicerces biológicos da teoria, procurando ao mesmo tempo manter a estrutura psicológica sobre eles construída. A reação do próprio Freud foi mais inflexível e revelou uma espécie de rígido realismo. Quando Ernest Jones tentou certa vez dissuadi-lo de defender publicamente uma teoria da evolução lamarckiana, Freud, obstinado, persistiu afirmando que os biólogos neodarwinistas estavam "todos errados".[59] Como a teoria lamarckiana se funde com a lei biogenética na teoria da sexualidade infantil, Freud defendia o único rumo intelectual possível. Pois aceitar que os biólogos neodarwinistas estavam certos acarretaria o reconhecimento muito mais doloroso de que a psicanálise estava errada.

ONZE

Explorando o inconsciente: auto-análise e Édipo

EMBORA ALGUNS DOS aspectos-chave da teoria da sexualidade infantil de Freud sejam nítidos nas cartas a Fliess durante os anos 1896 e 1897, ele levou um longo tempo para desenvolvê-la inteiramente, e só em 1905 na verdade a publicou. Mas de cerca de 1897 em diante, essa teoria da sexualidade infantil incompleta, junto com a lei biogenética da qual derivou, foram os principais fatores que deram forma a quase todas as suas especulações teóricas e pesquisas psicanalíticas.

O fio de continuidade que une a relação de Freud com Fliess à sua teorização madura foi obscurecido pela lenda psicanalítica. O principal autor dessa lenda em particular, depois do próprio Freud, foi Ernest Jones. Pois em sua biografia ele retrata a paixão intelectual do fundador da psicanálise por Fliess quase como um período de enfeitiçamento — período ao qual Freud acabou escapando para reunir-se ao campo da ciência empírica e racionalidade de que se desviara brevemente. O motivo por que Freud deve ter subordinado durante tanto tempo seus julgamentos e opiniões aos de Fliess foi, na opinião de Jones, singular. "Mas", ele escreveu, criando cuidadosamente um crescendo retórico, "é extraordinário no mais alto grau aquele homem [Freud] se libertar, percorrendo um caminho até então inexplorado por qualquer ser humano, com a heróica missão de explorar sua própria mente inconsciente."[1]

De acordo com Jones, foi no verão de 1897 que "o encanto começou a se desfazer". Só então, ele diz, Freud encontrou a força interior de que necessitava para embarcar no feito heróico da auto-análise. "É difícil para nós hoje", escreve Jones sobre a auto-análise de Freud, "imaginar a momentosa gravidade dessa realização, sendo esse problema o destino da maioria dos empreendimentos pioneiros. Mas a singularidade do feito permanece. Uma vez concluído, existirá para sempre. Pois ninguém pode novamente ser o primeiro a explorar essas trevas."[2] A impressão que nos dá é que Freud desceu ao labirinto do Inconsciente como um herói de antanho e ressur-

giu, destemido e livre, após assassinar com a espada da razão a influência ocultista do Minotauro de Fliess. Esse mito particular, contudo, inverte a realidade em sua cabeça. Pois quando Freud desapareceu nas profundezas do labirinto, longe de escapar à influência de Fliess, seguia-lhe os passos. O caminho que Fliess já tomara havia determinado, ao menos em parte, a natureza das "descobertas" feitas por Freud. Isso também significava que quanto mais ele avançava, mais perdido ficava num labirinto de lógica paracientífica fliessiana, que cada vez mais se desligava do mundo real — um labirinto do qual, no fim, jamais conseguiu escapar.

Creio que só se adotarmos essa perspectiva poderemos entender o papel que desempenhou a auto-análise de Freud no desenvolvimento da psicanálise. Sem dúvida é uma inverdade sugerir, como constantemente faz a lenda psicanalítica, que foi a auto-análise que levou à descoberta de um mundo oculto de sexualidade infantil. Pois, como escreveu Frank Sulloway, "é claro que [Freud] já procurava a prova de atividade sexual infantil em sua própria infância (...) quando empreendeu afinal essa auto-análise."[3]

Um dos principais objetivos da auto-análise de Freud era desenvolver ainda mais a hipótese que desempenhava um papel cada vez maior em seu pensamento, e que viria por fim a acomodar quase toda a psicanálise. Essa hipótese, que ele a princípio tomou de Charcot e desenvolveu em seu *Project for a Scientific Psychology* [*Projeto para uma psicologia científica*], afirmava que havia uma região da mente até então não descoberta que, devido ao papel crucial que ela supostamente desempenhava na geração de determinadas doenças, era um tema legítimo para a pesquisa médica. Essa região mental em questão era, claro, o Inconsciente.

Não há a menor dúvida de que o postulado da existência de uma mente inconsciente foi uma das mais vitoriosas e plausíveis estratégias de Freud. A hipótese do Inconsciente foi não apenas quase universalmente aceita no movimento psicanalítico, como também atraiu alguns dos críticos de Freud. É interessante, por exemplo, o filósofo Ernest Gellner, que escreveu com ceticismo e bem sobre a psicanálise, isolar a tese do Inconsciente como um aspecto da teoria psicanalítica por julgá-la verdadeira.[4] Os motivos pelos quais o Inconsciente foi tão favorecido não são difíceis de estabelecer. Pois mesmo o conhecimento mais casual do comportamento humano sugere que os seres humanos muitas vezes desconhecem suas motivações, que habitualmente escondem seus sentimentos, emoções e desejos, e que tendem a ser levados por impulsos e necessidades que as avaliações racionalistas da natureza humana não conseguem reconhecer. Como nos enganamos com tanta freqüência sobre nossas próprias motivações, e como é uma verdade inegável que tendemos a ter plena consciência delas a maior parte do tempo, é inteiramente razoável observar que as forças e os fatores de que não temos consciência influenciam profundamente o comportamento humano.

O criador *dessa* idéia, contudo, certamente não foi Freud. Pois a noção de que

alguns aspectos do eu às vezes se escondem da consciência comum é quase tão antiga quanto a própria consciência humana. Versões dela foram formuladas por Plotino no século III, santo Agostinho no século IV, e por inúmeros outros pensadores em praticamente todos os séculos desde então.[5] Quando Pascal escreveu que "o coração tem razões que a própria razão desconhece", fazia a sugestão de maneira sucinta, enquanto Shakespeare, em sua poesia, com freqüência se referia às profundezas desconhecidas e às vezes irreconhecíveis do eu:

> Meu afeto tem um fundo desconhecido, como a baía de Portugal.
> (*As you Like It* [Como queiras], IV, i, 212)

> Tenho o espírito perturbado, como uma fonte de águas revoltas;
> E eu mesmo não vejo o seu fundo.
> (*Tróilo e Créssida*, III, iii, 311)

"Nossas idéias claras", escreveu Leibniz no século XVII, "não passam de ilhas que assomam dos oceanos das obscuras." Uma imagem muito semelhante nos é dada, na certa de maneira bastante independente, pelo crítico de arte escocês do século XIX, E. S. Dallas:

> Fora da consciência corre uma imensa torrente de vida que talvez seja mais importante para nós que a ilhota de nossos pensamentos que está dentro de nosso conhecimento. (...) Uma é necessária à outra. (...) Entre nossa existência inconsciente e consciente, há um tráfego livre e constante, sempre a fluir, embora inobservado.[6]

O que Dallas observa aqui, e que muitos outros observaram antes, é que a capacidade para o conhecimento consciente à qual tendemos a atribuir poderes muito imensos é, em alguns aspectos, uma capacidade muito estreita, com um foco relativamente pequeno. Em qualquer tempo, a maioria dos indivíduos tende a ser *inconsciente* da maior parte de sua experiência, desejos, sentimentos e recordações, quando se concentram em qualquer atividade física ou mental em que estejam metidos. Nesse sentido, pode-se comparar o eu, junto com suas lembranças e experiências, a uma mansão com muitos aposentos e um único ocupante; a maioria deles continuará impenetrado e inobservado a maior parte do tempo. Não só isso, mas algumas partes da imaginação são, devido à força dos tabus, mais envoltas pela escuridão que outras; são quartos proibidos do eu que, como na alcova do castelo do Barba Azul, só raras vezes são abertos, e talvez apenas furtivamente, no sombrio segredo da consciência individual.

Essa compreensão do eu como uma entidade complexa, e de modo algum inteiramente racional, em que alguns apetites, impulsos e tendências estão sujeitos ao tabu, ou representados como impuros e sujos, tem na verdade uma aceitação muito gran-

de. Pois se pode encontrar alguma coisa parecida em inúmeros períodos históricos diferentes, numa ampla variedade de culturas diferentes, ocidentais e não. De fato, o modelo é tão comum e penetrante que às vezes não reparamos em sua existência, não mais do que notamos o ar que respiramos. Afirmamos que, na maioria dos casos, de maneira mais intuitiva que formal, e por ser sentido de forma mais forte pelos que são mais criativamente fluentes, é provável que esse modelo seja reconhecido mais de imediato por crianças e incultos que por filósofos e psicólogos.

Mas embora o modelo seja apresentado informalmente em sua versão mais forte e completa, pode-se encontrar no correr dos séculos uma adaptação reconhecível dele, expressa no dualismo judaico-cristão, com sua visão de seres humanos devastados por um conflito entre a carne e o espírito, entre o bem e o mal. Só quando essa imagem tradicional do eu humano foi aos poucos destruída pela ascensão do racionalismo protestante, em geral, e do racionalismo científico, em particular, se adotaram em escala significativa os modelos do eu humano "psicologicamente vazios". Pois à medida que o racionalismo e o materialismo iluministas ganharam aos poucos ascendência, nos séculos XVIII e XIX, começaram a surgir visões do eu que, implícita ou explicitamente, negavam a existência de quase todos os aspectos da natureza humana que podiam ser julgados "irracionais".

Uma reação cultural ao triunfo do racionalismo do Iluminismo veio na forma do Romantismo — e talvez acima de tudo na ascensão do romance gótico, com sua ênfase em todos aqueles aspectos irracionais, sombrios ou demoníacos da natureza humana que o racionalismo implicitamente repudiara. Contudo, não fortalecido por qualquer forma de ciência, o romantismo gótico não representou qualquer ameaça real à hegemonia do racionalismo. Uma reação alternativa foi envolver a revolta romântica na retórica do racionalismo e apresentá-la como se fosse ela própria uma contribuição ao estudo científico da natureza humana. Foi esse tipo de impulso cultural que, nas décadas imediatamente antes do surgimento da psicanálise, levou à adoção gradual por filósofos e psicólogos da palavra "inconsciente" como uma espécie de termo técnico.

Na época em que Freud começou a formular os princípios da psicanálise, nos últimos anos do século XIX, tanto a idéia da existência de aspectos do eu de que não temos consciência quanto o termo específico "inconsciente" já se achavam bem estabelecidos. Portanto, ao desenvolver a idéia de processos mentais inconscientes, ele estava mais seguindo uma tendência cultural que iniciando uma nova.

Em grande parte devido ao conceito do inconsciente de Freud surgir para abarcar muitos daqueles aspectos da natureza humana irracionais ou demoníacos que haviam sido repudiados pelo racionalismo protestante, esse conceito teve uma ressonância psicológica bastante considerável. Se ele próprio tivesse compreendido a natureza de sua realização, ela bem poderia ter sido genuinamente esclarecedora. Mas o fundador da psicanálise tinha pouca ou nenhuma compreensão das imensas forças

históricas e culturais das quais resultara sua perspectiva. Em vez de reconhecer a base tradicional de sua psicologia, ele acreditava sinceramente que estava fazendo uma nova descoberta científica. Em parte para preservar essa preciosa ilusão foi que fez quase exatamente o que fizera no caso do seu conceito de catarse: só reintroduziu uma visão intuitiva antiga depois de tê-la medicalizado e tecnicalizado.

O inédito nas teorias de Freud era que, em vez de simplesmente aceitar a visão intuitiva antiga de que alguns aspectos do eu eram menos acessíveis que outros à mente consciente, ele formulou a idéia da existência de uma entidade mental cuja função específica era abrigar nossos pensamentos, lembranças e impulsos ocultos. Chamou essa entidade hipotética de "Inconsciente", e tratou-a como uma região autônoma da mente, "com seus próprios impulsos desejosos, seu próprio modo de expressão e seus próprios mecanismos mentais peculiares que não estão em vigor em nenhuma outra parte".[7] Afirmou ao mesmo tempo que alguns estados mentais se tornavam inconscientes porque eram "reprimidos", que esses estados mentais reprimidos podiam ter conseqüências patológicas e que se podia curar as doenças resultantes tornando consciente o que era inconsciente. Freud acreditava ainda que com a psicanálise descobrira o primeiro e único método pelo qual se podia observar essa região antes desconhecida.

Como essa crença na psicanálise era, em primeiro lugar, uma contribuição à ciência médica, sua compreensão do Inconsciente como um repositório de forças patogênicas em potencial era extremamente importante. Em vista dessa compreensão basear-se na cadeia de equivocado raciocínio médico sobre a histeria que já examinamos, pode-se sugerir com segurança que, pelo menos nesse aspecto, a teoria do Inconsciente por Freud era enganadora. Mas, embora o tempo todo sustentada por sua ostensiva correspondência com as intuições psicológicas tradicionais, também era enganadora em outros aspectos.

A primeira coisa que se deve frisar em relação às várias afirmações de Freud é que a consciência racional que tendemos a tomar como certa não é em absoluto a entidade "biológica" natural que ele sugere. Pois o tipo de concentração mental que é a necessária condição prévia de nossa capacidade de executar tarefas mentais complexas — como elaborar um problema matemático ou aprender uma língua estrangeira — é uma concentração que se tem de ensinar ativamente às crianças. Estabelecendo-se repetidas vezes toda uma variedade de tarefas diferentes, ensina-se às crianças a lição geral da virtuosidade de desenvolver o alcance de sua atenção e sua capacidade de concentrar-se, *contra a semente de seus próprios interesses*, e que a falta de atenção é indesejável e mesmo vergonhosa. Essa lição é ensinada em uma idade tão tenra, e tão profundamente incutida, que raras vezes reconhecemos o tempo que as pessoas gastam da infância adquirindo o que são, na verdade, técnicas de autodisciplina criativa. Pois só aprendendo a controlar toda uma variedade de interesses, apetites, fantasias, desejos e tentações, e a expulsá-los temporariamente de nossa atenção, é possí-

vel desenvolver a estrutura mental inteligente, clara e racional, idealizada em nossa cultura.

O fato de muitas vezes escondermos ou controlarmos alguns desejos, tendências e apetites, e de desenvolvermos uma ética de trabalho que idealiza esse autocontrole, não deve, contudo, levar-nos a concluir que todos os aspectos do eu sujeitos a esse tipo de restrição são banidos completamente da consciência. Um dos apetites que as crianças aprendem a controlar numa idade relativamente tenra é o da fome. Nas crianças muito pequenas, a capacidade de negar, reprimir ou frustrar temporariamente a fome mal parece estar presente. Em conseqüência, as criancinhas parecem incapazes de defender-se contra a invasão periódica de sua consciência por sensações de fome, que tendem a ser perturbadoras de todos os outros comportamentos. Aos poucos, contudo, elas aprendem que a satisfação instantânea da fome não é praticável nem socialmente desejável, e tendem a ser muitíssimo recompensadas quando resistem a essas sensações. Mas é improvável que a observação de que a maioria das crianças aprende a negar sensações de fome e adiar a gratificação nos leve a concluir que essas sensações sejam inteiramente reprimidas ou lançadas numa região obscura da mente, da qual a consciência humana não as pode reaver. Pois embora a capacidade de reprimir sensações e apetites possa ser biologicamente necessária à sobrevivência das espécies humanas, a capacidade de reverter essa repressão é, de uma maneira que se evidencia por si mesma, uma necessidade biológica ainda muito maior.

A verdade do controle da comida e da fome é a que se aplica com força ainda muito maior ao domínio da sexualidade. Em parte devido a serem mais perturbadores das exigências do trabalho e dos laços familiares, os impulsos sexuais estão sujeitos, em quase todas as culturas humanas, a tabus muito mais sérios que a fome. Embora esses tabus para os indivíduos tenham o efeito de facilitar psicologicamente a expulsão de pensamentos sexuais da mente em determinados contextos, seria mais uma vez um grande erro tratar essa repressão como uma característica permanente da consciência humana. O próprio fato de o comportamento sexual não se ter extinguido inteiramente é prova em contrário. Pois a relação sexual entre os seres humanos não é um ato reflexivo propulsionado apenas por instintos sexuais dos quais permanecemos inconscientes. É uma forma de comportamento *consciente*, em que nossa capacidade de usar a imaginação sexual e de fantasiar conscientemente sobre a atividade sexual parece ser uma condição prévia de total potência orgástica.

O próprio Freud não nega a possibilidade do tráfego mental entre a mente consciente e a inconsciente, e até deu o nome de "pré-consciência" para descrever um vestíbulo supostamente existente entre as duas regiões da mente. Em geral, contudo, a teoria da "repressão" por ele elaborada o inclinava a ver certos impulsos como quase exclusivamente pertencentes à mente inconsciente, e só ganhando acesso à mente consciente depois de vir a tornar-se simbólicos pelo processo da censura.

Isso não significa que Freud via o próprio ato da repressão como um processo

inteiramente inconsciente. Sua teoria anterior julgava a repressão de recordações traumáticas como originadoras de um "ato de vontade", em que os indivíduos deliberadamente começavam a expulsar alguns pensamentos da mente. Embora em parte visse a repressão como conscientemente *instigada*, ele não achava que ela continuasse sob o controle consciente. Em sua visão, uma pessoa que supostamente sofresse um trauma patogênico em geral não podia recordá-lo sem ajuda psicanalítica. Pois segundo ele: "A idéia em questão era expelida da consciência e da lembrança. Seu vestígio psíquico era aparentemente perdido de vista. Mas esse vestígio continua a existir lá." A tarefa do psicanalista era estimular os pacientes a recuperar ou reconstituir as "lembranças" que eles supostamente reprimiram, concentrando-se nos supostos "vestígios" psíquicos.[8]

Longe de modificar essa teoria da repressão anterior para reconhecer a sutileza, a profundidade e a relativa eficiência da memória e da consciência humanas, as teorias posteriores de Freud continuaram a enfatizar os processos de repressão *inconscientes*. Em particular, deu cada vez mais ênfase à maneira como os impulsos sexuais supostamente se sujeitavam à repressão biológica automática ao longo do desenvolvimento do indivíduo.

A crença de Freud em que a repressão era sustentada por fatores biológicos, ou por uma quantidade de energia psíquica, impediu-o de reconhecer a medida em que os indivíduos se diferenciam muitíssimo no grau em que internalizaram tabus culturais, e que alguns, propensos por temperamento a desafiar os tabus, têm uma capacidade muito maior que outros de explorar os níveis obscenos da própria imaginação.

Pois um dos mais impressionantes aspectos da imaginação sexual é o grau em que sua capacidade de ser reprimida difere de um indivíduo para outro. A extraordinária ferocidade dos tabus que se pode dirigir contra o comportamento sexual em nossa cultura sem dúvida tem o efeito de expulsar os níveis obscenos da imaginação humana da maioria dos contextos públicos. Esse efeito tampouco se limita à esfera pública. Pois é óbvio que algumas pessoas são tão tomadas pelo medo e a ansiedade com que lhes ensinaram a ver a sexualidade que acham imensamente difícil "ligar-se" aos seus próprios impulsos sexuais, ou sequer permitir que entrem na consciência sem profundos sentimentos de culpa. Outros indivíduos, contudo, embora também possam ter-se sujeitado a uma grande propaganda anti-sexual, e embora isso possa ser eficaz no nível do comportamento sexual, têm relativamente pouca dificuldade para explorar a intimidade de sua própria consciência mesmo nos níveis mais extremos e obscenos da imaginação. Na verdade, existe em nossa cultura, e sempre existirá na maioria das outras, toda uma subcultura de literatura e arte pornográficas ou eróticas, uma *subcultura* cujas funções culturais parecem ser as de desmobilizar a imaginação sexual e com isso permitir que as pessoas explorem — no segredo da imaginação individual — todo o domínio do obsceno.

Freud, ele mesmo em grande parte prisioneiro da respeitabilidade que julgava

ter transcendido, relutava curiosamente em aceitar essas variações na capacidade das pessoas de tornar consciente a sua imaginação sexual. Suas pressuposições teóricas reforçavam essa relutância. Pois sua crença em que o Inconsciente era uma região discreta da mente, à qual só as técnicas da psicanálise podiam dar acesso, levou à inevitável conclusão de que a imaginação sexual das pessoas era irreconhecível e oculta do observador comum, e que nem a introspeção, nem a análise do comportamento dos seres humanos podiam, em si, conduzir a qualquer verdade psicológica definitiva. Pois na psicanálise, a consciência e o comportamento humanos são tratados como fenômenos intrinsecamente enganadores e supostamente desprovidos de sentido até serem esclarecidos por compreensões internas extraídas de um reino interno secreto — dominado pela sexualidade e supostamente só acessível e inteligível para os formados em psicanálise.

A plausibilidade dessa visão da natureza humana resulta em parte do fato de que, embora nossos impulsos sexuais e emocionais mais profundos muitas vezes possam, ao contrário das crenças de Freud, ser *acessíveis* à mente consciente, isso não significa que vamos automaticamente compreendê-los nem atribuir-lhes seu significado total segundo as teorias formais ou informais que temos sobre a natureza humana. Um dos motivos disso é que, embora seja relativamente fácil fugir dos freios da respeitabilidade, na intimidade da consciência individual, o domínio do discurso público ao qual pertencem em geral nossas teorias da natureza humana é quase sempre presa desses freios. Thomas Hobbes caracterizou muito bem a dualidade de nossa vida privada e pública em relação a isso, ao escrever em *Leviathan,* mais de dois séculos antes de Freud, o seguinte:

> Os pensamentos secretos de um homem passam por cima de tudo, do sagrado, do profano, do puro, do obsceno, do sério e do alegre, sem vergonha nem culpa; o que o discurso verbal não pode fazer, além do que aprova a opinião da época, lugar e pessoas. Um anatomista, ou um médico, pode proferir ou escrever seu julgamento de coisas impuras; pois não se trata de agradar ou aproveitar: mas outro homem escrever suas fantasias extravagantes e agradáveis sobre as mesmas coisas, é como se um homem, depois de cair na sujeira, chegasse e se apresentasse numa reunião decente. E é a falta de critério que faz a diferença.[9]

Contudo, não é a respeitabilidade apenas que contribui para nossa consciência dividida. Pois a atitude observada por Hobbes foi profundamente incutida em nossa tradição intelectual, e a hostilidade racionalista a todo o âmbito do comportamento emocional e sexual permeia a nossa teorização formal e informal sobre a natureza humana. Em conseqüência disso, é imensa a nossa dificuldade de formular explanações satisfatórias de nosso próprio comportamento.

A dificuldade que temos de formular explanações satisfatórias de nosso comportamento, contudo, não impede que nos apeguemos ansiosos às insatisfatórias. Muitas vezes, na verdade, não temos consciência de nossas verdadeiras motivações não porque a prova dessas seja trancada em alguma região mental escondida, mas porque seguimos o padrão muitíssimo comum de formular uma teoria incorreta sobre nossa atitude que, cuidadosamente selecionando alguma prova, fez outras igualmente existentes parecerem obscuras.

É o fato de tantas vezes nos enganarmos assim sobre nossas motivações, e de a maioria das pessoas revelar uma acentuada tendência a minimizar o papel desempenhado em suas próprias vidas por emoções profundas e impulsos sexuais "obscenos", que torna a psicanálise ao mesmo tempo tão plausível e atraente. Uma das objeções essenciais à metodologia de Freud, contudo, é que, ao identificar a existência de um Inconsciente, ele de fato aprofundou os próprios mistérios que afirmou desvendar. Pois o Inconsciente não é apenas uma entidade oculta para cuja existência verdadeira não há qualquer prova palpável. É uma ilusão produzida pela linguagem — uma espécie de alucinação intelectual.

Claro, há ocasiões em que é tentador afirmar que uma pessoa tem uma "lembrança inconsciente" de determinado incidente, ou que alguém sente uma "raiva inconsciente" de outra pessoa. Embora os termos "memória inconsciente" e "raiva inconsciente" talvez pareçam expressivos e úteis, devemos reconhecer que são semanticamente traiçoeiros. Uma lembrança é alguma coisa que a pessoa lembrou e é um desafio à lógica caracterizar como uma recordação alguma coisa cuja característica principal é que essa coisa na verdade foi esquecida. Objeção semelhante aplica-se ao termo "raiva inconsciente", pois usá-lo é empregar uma palavra que denota a expressão franca de raiva a uma situação definida pelo fato de que não se manifestou raiva alguma.

Para nos livrarmos dessas traiçoeiras areias semânticas, temos de examinar as condições que o nosso emprego imperfeito da linguagem ainda comunicaria eficazmente. Se usamos o termo enganador "raiva inconsciente" então seu sentido permanecerá razoavelmente claro enquanto for entendido como se referindo ao estado emocional de uma pessoa que passou por uma experiência desse tipo e da qual se poderia normalmente esperar externar uma reação furiosa, mas que nesse caso não externou. O crucial aqui é que uma expressão que parece se referir a ocorrências mentais invisíveis, ou a um estado mental invisível, só é significativa enquanto reconhecemos que se trata na verdade de uma declaração sobre o comportamento humano. O grande perigo de usar essa linguagem mentalista é que, quanto mais a usamos, mais nos habituamos à deformação da lógica que ela incorpora, e mais probabilidade temos de tratar expressões como "raiva inconsciente" e "lembrança inconsciente" como se referentes a entidades reais misteriosamente localizadas numa hipotética região do eu.

Foi exatamente nas areias movediças de uma suposição como essa que Freud

progressivamente se traiu pelo uso dessa linguagem, e por sua tendência a tecnicalizar expressões que, deixadas no âmbito do coloquial, provavelmente não causariam destruição conceitual. Ele não apenas supôs a existência de uma entidade invisível real chamada Inconsciente, mas também que, se intrépidos exploradores pudessem penetrar no interior dessa terra não mapeada, descobririam as várias motivações e desejos sufocados e suprimidos que haviam sido banidos da mente consciente se divertindo, livres, de uma maneira inteiramente não sufocada e desreprimida. Como fizera Charcot antes, Freud achou que postulando a existência desse continente submerso, podia resolver muitos de seus problemas teóricos de um só golpe. Ao mesmo tempo, o conceito do Inconsciente proporcionava um programa de pesquisa ideal para a ciência incipiente da psicanálise. Pois ele agora afirmava mais que na psicanálise em geral, e na técnica de livre associação em particular, descobrira um método único com o qual se poderia na verdade observar e mapear o continente recém-descoberto. O objetivo de sua auto-análise iria fazer esse mapeamento e ao mesmo tempo tentar resolver alguns de seus traços neuróticos. Um aspecto não menos importante dessa auto-análise foi que ele a efetuou basicamente através da análise de seus próprios sonhos.

O interesse de Freud pelos sonhos antecedeu a criação da psicanálise, mas ele começou a integrá-los em sua obra como neurologista na época em que colaborava com Breuer no problema da histeria. Descobriu que quando pedia às suas pacientes para fazer livres associações, elas muitas vezes relatavam os sonhos como tendo uma relação especial com o Inconsciente e permitindo-se uma espécie de acesso privilegiado a ele. Analisando seus próprios sonhos, Freud achava que não estava apenas investigando seu inconsciente, mas na verdade fazendo descobertas que, pelo menos em alguns casos, poderiam ser universalmente válidas.

A grande vantagem dessa estratégia intelectual foi que, através dela, Freud encontrou por acaso um meio de proporcionar às suas hipóteses e especulações teóricas uma base pseudo-empírica. Pois ao supor a existência de uma entidade não observada antes e afirmar que estava de posse do único instrumento investigativo com o qual se podia explorar essa entidade, colocou-se numa posição em que ele mesmo podia fornecer a prova para "consubstanciar" quase toda teoria que quisesse formular. Talvez entendamos melhor as conseqüências intelectuais que fluíram desse arranjo se repararmos na semelhança entre o cientista empírico ortodoxo e o empresário honesto. Sempre que um cientista ortodoxo constrói uma explanação teórica de algum aspecto do mundo natural, procura, pode-se dizer, financiar o novo *empreendimento* assinando um cheque teórico. É provável que esse cheque só seja honrado pelo seu banco se o empresário tiver depositado suficientes provas em sua conta. Se ele exceder o limite de saques de sua conta, o banco, como um órgão oficialmente regulamentado, é obrigado a intervir, o cheque é devolvido e o negócio teórico do cientista fracassa por falta de fundos. O empreendimento de Freud era encontrar um meio de contor-

nar os mecanismos reguladores da ciência empírica normal. O meio que encontrou, de fato, foi fundar seu próprio banco particular. O que isso significou foi que, por mais volumosas que fossem as somas pelas quais assinava seus cheques teóricos, o banco sempre garantiria os fundos das provas necessárias para honrar esses cheques. Contanto que seu banco particular mantivesse as aparências externas das respeitáveis transações bancárias científicas, a confiança na moeda que ele lançava seria mantida e sua natureza fraudulenta não seria universalmente suspeitada. Embora Freud fizesse de fato um enorme saque a descoberto em evidências, podia aparecer em público como um homem de imensa riqueza e consistência científicas. Mais importante que tudo, a complexidade e engenhosidade desses arranjos bancários significavam que ele, cuja credulidade nesses assuntos já testemunhamos, podia convencer-se de sua solvência científica última. Em conseqüência desse autêntico ato de auto-engano, achava-se em condições ideais para também convencer os outros.

A complexidade total e a fragilidade final do imenso império intelectual assim construído por Freud só começaria a tornar-se visível com a publicação de seus *Três ensaios*, em 1905. Mas os instáveis alicerces desse império foram assentados logo que ele passou da observação incontestável de que as reações emocionais das pessoas às experiências traumáticas eram às vezes reprimidas para a insustentável suposição da existência de uma entidade chamada Inconsciente, e só podiam ser observadas pelos métodos da psicanálise. O primeiro papel que Freud deu para seu recém-postulado Inconsciente representar foi o de oferecer provas que corroborassem as teorias da sexualidade infantil que ele começara a formular na época de sua correspondência com Fliess. Como Fliess, supôs que alguns impulsos sexuais biologicamente inatos eram destinados pela lei biogenética a ser reprimidos da consciência como incompatíveis com a organização sexual dos adultos. Raciocinando que seriam relegados ao Inconsciente, partiu para descobri-los.

Um dos fatos mais importantes ocorridos então foi a formulação por Freud do complexo de Édipo. Embora essa criação fosse primeiro divulgada ao público em *The Interpretation of Dreams* [*A interpretação dos sonhos*], surgiu, originalmente, igual a muitas outras nesse livro, como resultado dos exercícios de auto-análise no outono de 1897. Foi em geral apresentada como uma "descoberta" que Freud fez espontaneamente quando perscrutava os sonhos e as lembranças da infância, que lhe forneceram os materiais para essa análise. Ernest Jones apresenta-a como uma grande inovação que permitiu a Freud escapar da tirania de sua teoria da sedução e das suspeitas que fora obrigado a concentrar no próprio pai. "Reconhecera agora", escreve Jones, "que o pai era inocente, e que projetara nele as suas idéias. As recordações haviam remontado aos desejos sexuais pela mãe quando a vira nua. (...) Descobrira em si mesmo a paixão pela mãe e o ciúme do pai; teve certeza de que se tratava de uma característica humana geral. (...)"[10]

Contudo, se cotejarmos a versão de Jones sobre a descoberta do complexo de Édipo com as palavras do próprio Freud, descobriremos que a versão deste é bastante diferente. Ele escreve que, entre os dois e dois anos e meio, "minha libido para com a *matrem* foi estimulada, isto é, por ocasião de uma viagem com ela de Leipzig a Viena, durante a qual devemos ter passado a noite juntos, e deve ter havido oportunidade de eu vê-la *nudam* (você deduziu há muito tempo as conseqüências disso para seu filho numa observação que me revelou)..."[11] Por este trecho, fica razoavelmente claro que quando Jones escreveu que "as recordações haviam remontado aos desejos sexuais pela mãe ao vê-la nua", exercia a atividade psicanalítica característica de "empiricizar" uma coisa que na verdade não fazia absolutamente parte da experiência de Freud. Pois parece que ele não se lembrava de ter visto a mãe nua, nem de ter-se excitado sexualmente. Lembrava apenas uma longa viagem de trem, de cuja duração *deduzira* que talvez tivesse visto a mãe despida. A dedução posterior de que se excitou sexualmente com essa visão hipotética baseia-se, como ele mesmo indica, numa coisa que Fliess já lhe dissera. Ele se refere, na verdade, ao relato de Fliess de que seu filho Robert tivera uma ereção num período muito inicial da infância — talvez em conseqüência de ter visto a mãe nua.[12]

Menos de duas semanas depois de confidenciar ao amigo essa recordação artificialmente inventada, Freud usou-a como base de uma lei universal que formulou pela primeira vez em outra carta a Fliess: "Ser totalmente honesto consigo mesmo", ele escreve, "é um bom exercício. Uma única idéia de valor geral despontou em mim. Descobri também em meu próprio caso [o fenômeno de] estar apaixonado por minha mãe e com ciúmes do meu pai, e agora considero isso uma ocorrência universal no primeiro período da infância." Freud se refere em seguida à "força irresistível" tenaz de *Oedipus Rex* [*Édipo rei*], sugerindo que o drama extraía sua força do fato de ter apreendido uma compulsão que todos reconhecem. "Todo mundo na platéia foi antes um Édipo incipiente na fantasia, e cada um se encolhe horrorizado diante da concretização do sonho ali transplantado para a realidade..."[13]

Segundo a formulação posterior de Freud, o impulso que repousa no coração do complexo de Édipo assoma aos poucos durante a fase fálica do desenvolvimento sexual:

> Quando um menino (dos dois aos três anos), que entrou na fase fálica do desenvolvimento de sua libido, sente sensações prazerosas no órgão sexual e aprendeu a buscá-las por vontade própria pelo estímulo manual, torna-se amante da mãe. Deseja possuí-la fisicamente da maneira que adivinhou por suas observações e intuições sobre a vida sexual, e tenta seduzi-la mostrando-lhe o órgão masculino que sente orgulho por possuir. Em suma, sua primeira masculinidade desperta e ele busca tomar o lugar do pai com ela. (...) O pai agora passa a ser um rival que atravessa o caminho do menino e de quem ele gostaria de se livrar.[14]

Segundo Freud, o interesse sexual do menino pela mãe acabará correspondendo à ameaça de castração. Diante dessa ameaça aterrorizadora, o menino abandona seus intentos sexuais com a mãe, identifica-se com o pai, e por fim busca a satisfação sexual com outras mulheres.

Não há a menor dúvida de que a idéia do complexo de Édipo, sobretudo quando oferecida pela versão improvavelmente circunstancial e concreta do próprio Freud, foi uma das mais interessantes de todas as suas formulações psicológicas. Essa idéia guarda uma ressonância que sem dúvida foi tomada por alguns como indicando que contém uma genuína intuição psicológica.

Um dos motivos pelos quais a formulação do complexo de Édipo por Freud foi aceita por quase todo mundo é que parece abranger muitos aspectos da mais intensa de todas as relações humanas, uma relação carregada de complexidade e muita ambivalência emocional. Ao mesmo tempo, a idéia de Freud viola, corajosa, o tabu que levou alguns vitorianos a negar totalmente a importância da relação mãe-filho. Postula não apenas que essa suposta relação assexual tem uma dimensão sexual, mas também parece oferecer uma explicação da ambivalência da relação, sugerindo que essa relação sexual inicial será inevitavelmente revestida de repressão e negação. Mas, como no caso do Inconsciente, a formulação do complexo de Édipo por Freud continuava dependendo do esquema quase mecânico do desenvolvimento biológico que ele elaborara ao longo de sua correspondência com Fliess. O que isso significava é que, embora Freud tenha percebido a ressonância de seu conceito, o próprio conceito era estreito e em muitos aspectos antipsicológico. Devido às suas opiniões fixadas sobre a relação dos instintos sexuais com a biologia, ele via a suposta atração sexual do filho pela mãe não como parte de uma complexa relação emocional desenvolvida em conseqüência da nutrição, mas como um simples impulso instintivo — uma fase de desenvolvimento pela qual todos os homens automaticamente passavam, quase da mesma maneira que passariam mais tarde pela puberdade.

A ressonância da idéia persistiu, e o próprio Freud abordou-a de leve quando a apresentou em público. Mas no fim sua formulação excluiu e implicitamente negou os níveis de complexidade emocional que evocava. É uma verdade inegável que a relação entre os pais e os filhos muitas vezes constitui, em termos biológicos estritos, uma relação sexual em potencial. Também é claro que em todas as culturas humanas há poderosos tabus contra o incesto. Contudo, esses tabus são dirigidos antes de tudo não contra crianças pequenas, mas contra seus pais. Parece na verdade razoável sugerir que a identidade e os sentimentos sexuais da mãe e do pai — ou, mais precisamente, a forte necessidade cultural de controlar, negar ou reprimir esses sentimentos — vão desempenhar importante papel no modelamento de sua relação com os filhos. Concentrando-se ao contrário nos impulsos sexuais em tudo hipotéticos, Freud de fato invertia esse padrão. Essa distorção foi ressaltada há muito tempo pelo antropólogo americano George Devereux, quando sugeriu que a psicanálise ignorou tenden-

ciosamente o que chamou de *complexo de Laio*. Afirma que essa negligência em lidar com o papel dos pais

> tem suas raízes na necessidade profundamente assentada de atribuir toda a responsabilidade pelo complexo de Édipo ao filho, e ignorar, sempre que possível, algumas atitudes paternas que realmente estimulam as tendências edipianas infantis. Esse escotoma deliberado tem suas prováveis raízes na atmosfera autoritária característica da vida familiar no século XIX...[15]

A crítica de Devereux é um tanto conservadora, pois ele evidentemente aceita que a formulação de Freud contém uma verdade fundamental, e refere-se às "tendências edipianas infantis" como a um fato biológico estabelecido. Contudo, não há em absoluto qualquer prova sugerindo que os sentimentos sexuais de um menino pela mãe, na medida em que esses sentimentos não sejam reprimidos ou redirecionados pelo poder do tabu, atinjam o máximo de sua força e importância entre os três e cinco anos de idade. Tampouco há qualquer prova sugerindo que os sentimentos sexuais nessa idade assumam a forma de um desejo de relação sexual. Talvez mais importante ainda seja que toda a idéia de isolar uma dimensão apenas biológica da relação mãe-filho parece ser equivocada. A própria força do tabu do incesto e o fervor religioso com que é defendido em todas as culturas humanas, sem excluir a nossa, significam que isso afeta praticamente todas as atitudes envolvidas na criação de filhos. O tabu, em particular, exerce uma poderosa influência na maneira como os pais podem legitimamente manifestar afeto para com os filhos. Portanto, tendem a tornar psicologicamente complexos quase todos os aspectos da relação ostensivamente assexual ou contra-sexual que os pais estabelecem com os filhos. Qualquer teoria psicológica de base empírica, por necessidade, dependeria de observação e análise meticulosas do padrão imensamente complexo das atitudes envolvidas na criação de filhos resultante. Esse estudo incluiria uma pesquisa detalhada das atitudes, crenças, fantasias e ansiedades conscientes dos próprios pais sobre a relação com os filhos.

De longe o mais extraordinário aspecto das teorias de Freud é seu quase total descaso por quaisquer fatores empíricos. Pelo fato de tanta pesquisa posterior da relação mãe-filho ter sido projetada de volta à figura de Freud, muitas vezes obscureceu-se esse aspecto de sua obra. Mas, como observou Morton Schatzman, mesmo no caso do Pequeno Hans, em que Freud supostamente fazia a análise de uma criança, ignorou-se quase sistematicamente a maneira como ele era tratado pelos pais.[16]

Alguns psicanalistas chegaram mesmo a comentar as deficiências do complexo de Édipo. Um dos comentários mais interessantes foi feito por Erich Fromm, quando viu na formulação de Freud uma tentativa racionalista de evitar o enfrentamento da intensidade emocional de seu relacionamento com a própria mãe:

> A intensa ligação de Freud com a mãe, grande parte da qual ele escondia dos outros, e talvez de si mesmo, é importantíssima para a compreensão de sua personalidade, mas também para a apreciação de uma de suas descobertas mais fundamentais, a do complexo de Édipo. Freud explicou a ligação com a mãe — bastante racionalmente — como baseada na atração sexual do menininho pela mulher de quem é mais íntimo. Contudo, considerando-se a intensidade dessa ligação com a própria mãe, e o fato de que ele tendia a reprimi-la, é compreensível que interpretasse uma das mais poderosas lutas do homem, o desejo de carinho, proteção e amor total e afirmação da Mãe, como o desejo mais limitado do menininho de satisfazer suas necessidades instintivas através da Mãe. Ele descobriu uma das mais poderosas lutas do homem, o desejo de permanecer ligado à Mãe, isto é, ao útero, à natureza, à existência pré-individualista, pré-consciente — e isso ao mesmo tempo em que negava essa própria descoberta por restringi-la ao pequeno setor dos desejos instintivos. Sua própria ligação com a mãe foi a base de sua descoberta e de sua resistência a ver que essa ligação foi a base da limitação e distorção dessa mesma descoberta.[17]

Nesse trecho, Fromm sem dúvida mostra como Freud substituiu um conceito limitado por uma complexa realidade psicológica. Mas não esclarece de modo algum como a visão da realidade psicológica em questão do próprio Fromm é mais satisfatória. Suas afetuosas referências à "Mãe" — como se as mães fossem a encarnação de alguma força vital impessoal — e sua disposição de analisar a relação mãe-filho em termos de abstrações vagas sugerem que seu pensamento sobre isso foi formado pelas limitações da mesma teoria que ele critica.

Mas apesar das muitas objeções possíveis de levantar contra a teoria do complexo de Édipo, de Freud, algumas das quais feitas por críticos contemporâneos, ele permaneceu impassível. Embora as afirmações que fez para a teoria fossem a princípio modestas, aos poucos foram se tornando cada vez mais grandiosas, a ponto de na última fase de sua carreira ele escrever, com fervor e crença em si mesmo verdadeiramente messiânicas, que "se a psicanálise não pudesse vangloriar-se de nenhuma outra conquista além da descoberta do reprimido complexo de Édipo, só isso lhe daria o direito a ser incluída entre as valiosas novas aquisições da humanidade".[18]

A ilusória confiança de Freud no poder explanatório do complexo de Édipo foi o tempo todo sustentada pela ficção central do Inconsciente. Mas essa ficção, por sua vez, dependia estreitamente da teoria dos sonhos que ele elaborou nos últimos anos do século XIX. A teoria dos sonhos foi uma das partes mais importantes do sistema bancário intelectual que Freud idealizara para criar a ilusão de solvência intelectual. Nenhuma auditoria externa do movimento psicanalítico seria completa sem uma meticulosa observação da espécie de transação intelectual em que se apoiou essa teoria.

DOZE

Sonhos e sintomas

UM DOS MOTIVOS por que Freud revestiu o complexo de Édipo de tanta importância foi que julgou ter descoberto com ele uma fórmula pela qual podia unir o domínio da psicopatologia ao seu interesse cada vez maior pela criação de uma teoria psicológica geral. Em seu papel de "patogênico", o complexo viria praticamente a apropriar-se, na teoria das neuroses de Freud, do lugar que fora na origem ocupado pelas experiências traumáticas em geral e os traumas sexuais em particular. Considerando a nova formulação dessa maneira, ele conseguiu tardiamente apresentar o colapso de sua teoria da sedução não como um fracasso, mas como mais um passo no caminho que levou a mais outra daquelas supostas grandes descobertas que ele regularmente julgava haver feito. Pois acabou percebendo que podia apresentar as cenas de sedução fantasiosamente reconstruídas por ele (e que a princípio raras vezes sequer envolviam os pais) como as conseqüências irreconhecíveis das fantasias de seus pacientes. Foi essa visão lendária e desafiadora da verdade que ele elaborou em 1925, no seu *Autobiographical Study* [*Estudo autobiográfico*].

> Era impossível discutir que eu chegara a essas cenas por um método técnico que considerei correto, e seu conteúdo se relacionava incontestavelmente com os sintomas a partir dos quais se iniciou minha investigação. Quando me recompus, consegui tirar as conclusões certas da minha descoberta: isto é, que os sintomas neuróticos não se relacionavam diretamente com fatos reais, mas com fantasias de desejos latentes, e no que dizia respeito à neurose, a realidade psíquica tinha mais importância que a realidade material. Mesmo hoje não acredito que eu impunha a teoria da sedução às minhas pacientes, que as "sugeria" a elas. Na verdade, encontrara pela primeira vez o *complexo de Édipo*, que mais tarde ia adquirir uma importância arrasadora, mas que eu ainda não reconhecera em seu disfarce de fantasia.[1]

O papel patogênico crucial supostamente desempenhado pelo complexo de Édipo nas doenças neuróticas era um dos que Freud repetidas vezes salientava. "O complexo de Édipo", escreveu ele, "pode ser corretamente julgado como o núcleo das neuroses."[2] Ao mesmo tempo, contudo, via a tarefa de superar com o crescimento esse complexo material como um aspecto normal do desenvolvimento psicológico e biológico. Portanto, a formulação se encaixava numa tendência universalizadora por meio da qual Freud começava agora a vincular sua orientação original puramente médica a uma tentativa cada vez mais ambiciosa de inventar uma teoria geral do desenvolvimento psicológico.

Era, parece, um impulso semelhante ao que estava por trás de seu interesse pelo fenômeno dos sonhos. Pois isso também parecia oferecer um meio de unir o domínio da psicopatologia à psicologia normal. A primeira referência publicada de Freud a sonhos ocorre em uma das muitas notas que ele anexou à sua tradução de *Leçons du Mardi* [Lições de terça-feira]. Ali comparava os sonhos aos delírios histéricos, e via ambos como elaborações mentais que haviam sido inibidas, fragmentadas ou repelidas pela consciência normal desperta. Uma carta escrita a Fliess em setembro de 1895 indica que a essa altura ele já formulara o princípio fundamental que estaria por trás do argumento exposto em *A interpretação dos sonhos*. Pois afirmava que um sonho recente "originara a mais estranha confirmação da idéia de que os sonhos são motivados pela satisfação de desejos reprimidos".[3] Foi essa idéia que então continuou a elaborar em grandes detalhes nos anos seguintes.

O interesse de Freud pela interpretação dos sonhos era, sem dúvida, sem precedentes. Na verdade, tantos pesquisadores o haviam antecedido que ele se sentiu obrigado a prefaciar *A interpretação dos sonhos* com uma longa pesquisa de "A literatura científica tratando dos problemas dos sonhos". Alguns dos que haviam feito estudos dos sonhos divulgaram teorias que traziam uma semelhança com as idéias que Freud veio a endossar. Von Schubert, por exemplo, em seu *O simbolismo dos sonhos* [*The Simbolism of Dreams*], sugerira que alguns sonhos só podiam ser entendidos como formas de satisfação de desejos. O sensacional e revolucionário em potencial na visão de sonhos por Freud foi ele tentar explicar *todos* os sonhos com uma única fórmula.

Nesse sentido, submeteu-se mais uma vez ao que talvez fosse um impulso único muitíssimo característico de sua imaginação científica — "o desejo de conseguir abrir todos os segredos com uma única chave".[4] Se uma das origens desse impulso foi, como sugeri, a teoria dos germes de Pasteur e Koch, outra foi a educação científica de Freud na escola de Helmholtz. Pois aqui ele inibiu o princípio da "compressão algorítmica", que, embora raras vezes adequada às ciências biológicas, e menos ainda à psicologia, sempre sustentou a física newtoniana e pós-newtoniana. O princípio afirmava, de fato, que as explanações verdadeiramente científicas eram inerentemente simples, e que era da própria natureza da ciência reduzir os fenômenos complexos a uma fórmula única — o exemplo clássico de um algoritmo sendo $E = mc^2$. Já vimos que o impulso

simplificador de Freud o levou primeiro a afirmar que todas as "verdadeiras neuroses" tinham uma causa sexual, e posteriormente dizer que todas as doenças histéricas tinham origens sexuais. Foi depois de ele dar este último salto teórico que Breuer o caracterizou como um homem "dado a formulações absolutas e exclusivas" e impelido por uma "necessidade psíquica" de "generalização excessiva". Agora a compulsão de Freud a submeter fenômenos complexos à tirania de uma idéia única se manifestava mais uma vez em sua teoria dos sonhos. Pois com sua extraordinária audácia ele formulou a idéia não apenas de que *alguns* sonhos eram satisfações de desejos disfarçados, mas que *todos* eram. Não satisfeito com essa afirmação geral, prosseguiu dizendo, assaz especificamente, que os sonhos não apenas representam desejos atuais, mas que também são, sem exceção, manifestações de desejos infantis reprimidos e armazenados no Inconsciente. "Nossa teoria dos sonhos", escreveu, "vê os desejos que se originam na infância como a força motriz indispensável à formação dos sonhos."[5] Se esses desejos infantis — predominantemente de caráter sexual — se manifestassem de forma disfarçada, perturbariam o sonho daquele que dormia. Em conseqüência, eram censurados e disfarçados, e só recebiam permissão para passar para a consciência de uma forma enigmática. A tarefa do psicanalista era despir esses sonhos-símbolos de seus disfarces, e assim restituir os desejos e os anseios originais que ocultavam.

Tivesse Freud se contentado em aplicar essa hipótese apenas ao seu objeto original, sua teoria dos sonhos teria permanecido um pouco mais que um subproduto do empreendimento psicanalítico. Mas tão arrebatado ficou com sua teoria, e tão prontamente atraído pelos grandes esquemas explanatórios, que logo começou aplicar a teoria da satisfação dos desejos, que a princípio elaborara em relação aos sonhos dos saudáveis, aos sintomas dos não-saudáveis.

Em sua etiologia da histeria original, como vimos, Freud explicou a origem dos sintomas físicos sofridos por suas pacientes postulando um complexo processo fisiológico, por meio do qual a tensão traumática era submetida a um processo de "conversão". A relação entre trauma e sintoma era, em sua opinião, uma relação arbitrária. Aos poucos, contudo, ele começou a desenvolver a idéia de que os sintomas talvez tivessem um significado intrínseco, de forma que, se fossem interrogados da maneira correta, eles próprios proclamariam sua origem neurótica. Como observou Malcolm Macmillan, a primeira menção a essa nova compreensão dos sintomas está contida numa carta que Freud escreveu a Fliess em maio de 1896. Os sintomas não são vistos como representando desejos, mas como "formações concessionárias" que refletem um conflito entre processos mentais desinibidos e a força inibitória do pensamento.[6] Em 17 de dezembro de 1896, ele deu o primeiro exemplo de um sintoma que supostamente representava essa concessão. O sintoma em questão era "a ansiedade de jogar-se de uma janela". Freud sugeria que esse "sintoma" escondia uma fantasia inconsciente de "ir à janela acenar para um homem subir, como fazem as prostitutas".

Segundo ele, a essa altura incapaz de resistir à sua *idée fixe* etiológica, essa idéia levaria a uma liberação do prazer sexual. Esse prazer seria então repudiado e resultaria em ansiedade. Na mesma carta a Fliess, dá em seguida outro exemplo de sua nova visão dos sintomas. Embora, como lhe era característico, não apresente qualquer prova em apoio à sua afirmação, escreve que agora "confirmara realmente" uma conjectura que ocupara durante algum tempo seu pensamento sobre o mecanismo da agorafobia nas mulheres: "Não há a menor dúvida de que você a adivinhará se pensar nas mulheres 'públicas'. É a repressão da intenção de pegar o primeiro homem que encontra na rua: a inveja da prostituição e a identificação com ela."[7] Essa atitude para com os sintomas, em que eram encarados como uma forma de hieróglifo, trazendo em si mesmos o carimbo do trauma ou do desejo em que se originaram, aparece mais uma vez numa carta que Freud escreveu em janeiro de 1897. É aqui que Freud reconstitui a origem de um problema de linguagem associado à boca cheia a um suposto ato de *fellatio* cometido na paciente pelo seu pai (ver antes, Capítulo 9). Em fins de maio de 1897, Freud formulava explicitamente a idéia de que um sintoma era o resultado de um impulso libidinoso, que originara um desejo posterior, devido ao fato de esse impulso ser punido. "Os sintomas, como os sonhos", escreveu a Fliess, "são *a realização de um desejo*."[8]

A nova explicação dos sintomas de Freud parece ter desaparecido temporariamente com o colapso da teoria da sedução. Em 1899, contudo, ele a reintroduziu em suas cartas de forma bastante explícita, descrevendo-a como a "chave que abre muitas portas":

> Quero lhe revelar apenas que o esquema onírico é passível da mais generalizada aplicação, que a chave para a histeria também está nos sonhos. (...) Os sonhos não apenas são satisfações de desejos, mas também ataques histéricos. Isso ocorre com os sintomas histéricos, mas provavelmente se aplica a todos os frutos da neurose. (...) Um sintoma se manifesta quando o pensamento reprimido e o repressor podem chegar juntos na satisfação de um desejo. O sintoma é a satisfação do pensamento reprimido, por exemplo, em forma de uma punição.[9]

Trata-se quase exatamente da mesma explicação da formação de sintomas que ele reproduz em *A interpretação dos sonhos*, em que elabora a justificativa por devotar tanta atenção ao fenômeno de sonhar:

> Se é que existe essa coisa de um sistema *Ins.* [i.e. o Inconsciente](...) os sonhos não podem ser sua única manifestação; todo sonho pode ser a realização de um desejo, mas fora os sonhos, deve haver outras formas de satisfação de desejos anormais. E é um fato que a teoria que governa todos os sintomas psiconeuróticos culmina numa única proposição, que afirma *que eles também devem ser julgados como satisfações de desejos inconscientes*. Nossa explicação torna o sonho apenas o primeiro

membro de um grupo que é da maior importância para os psiquiatras, e uma compreensão do que sugere a solução do lado puramente psicológico do problema da psiquiatria.

Os outros membros do grupo das satisfações de desejos — os sintomas histéricos, por exemplo — têm uma característica essencial, contudo, que não consigo descobrir nos sonhos. Aprendi com as pesquisas que tantas vezes lhe mencionei ao longo desse trabalho que, para originar a formação de um sintoma histérico, *as duas* correntes de nossa mente têm de convergir. (...) A determinante que não se manifesta do *Ins.* é, invariavelmente, até onde sei, uma sucessão de pensamentos reagindo contra o desejo inconsciente — uma autopunição, por exemplo. Portanto, posso fazer a afirmação bastante geral de que *um sintoma histérico só se desenvolve quando a satisfação de dois desejos opostos, cada um originário de um diferente sistema psíquico, é capaz de convergir numa única manifestação.*[10]

Freud dá a seguir o exemplo de uma das pacientes que sofria de vômitos persistentes. Excluindo, como fazia de hábito, os numerosos diagnósticos orgânicos que poderia ter feito, afirma que os vômitos da mulher eram a satisfação de uma fantasia inconsciente que datava da puberdade — "de um desejo de talvez estar continuamente grávida e ter inúmeros filhos", com um outro desejo, ele acrescentou mais tarde, de "que poderia tê-los de tantos homens quanto possível". Segundo Freud, um poderoso impulso defensivo se levantara em reação a esse desejo. Mas em vista do fato de que a mulher "poderia perder sua forma física e boa aparência em conseqüência de vomitar, e assim deixar de ser atraente para qualquer um", o sintoma era aceitável também como esse impulso punitivo. Como era aceitável por "ambos os lados" o sintoma pôde tornar-se uma realidade.[11]

Em parte devido ao papel crucial desempenhado pela teoria dos sonhos de Freud na geração de suas teorias da formação de sintomas psiquiátricos, e em parte devido ao papel delas no mapeamento da psicologia dos indivíduos não-neuróticos, ele fez seu famoso discurso: *A interpretação dos sonhos é a estrada verdadeira para o conhecimento das atividades inconscientes da mente.*[12] Devido ao papel crucial desempenhado por *A interpretação dos sonhos* em toda a arquitetura da psicanálise é que se precisa examinar brevemente a tese central do livro e a qualidade dos argumentos formulados por Freud para elucidar tanto os sonhos individuais quanto os sonhos-símbolos.

Afirmar que alguns sonhos são satisfações de desejos seria apenas um truísmo. Pois em alguns casos os sonhos possuem transparentemente apenas esse caráter. Afirmar que todo sonho individual é *claramente* dessa natureza seria ocupar uma posição impossível de defender. Mas afirmar, como fez Freud, que todos os sonhos são satisfações de desejos *disfarçados* é, ao menos estrategicamente, possível. Pois se o próprio psicanalista estipula as regras para decodificar os sonhos, pode-se formulá-las de uma maneira que os sonhos sempre originem a conclusão desejada, mesmo quando seu

conteúdo superficial sugere um sentido bastante diferente. Foi essa estratégia que Freud, consciente ou inconscientemente, adotou. Se a estratégia já parece familiar, talvez seja por sua estreita semelhança com o uso aritmético de Fliess.

Enquanto Fliess usou uma série de transformações aritméticas para mudar seus números-chave 23 e 28 para um número que ele precisava para provar a correção da fórmula, Freud fez malabarismo com símbolos de uma maneira semelhante, de modo a poder-se interpretar até mesmo os sonhos mais nitidamente frustrantes, trágicos ou pessimistas como uma satisfação secreta de algum desejo do sonhador. O psiquiatra inglês W. H. R. Rivers salientou um dos mais admiráveis aspectos das estratégias hermenêuticas de Freud já no início do desenvolvimento do movimento psicanalítico. Embora fosse simpático ao empreendimento do fundador da psicanálise, chamou a atenção para o fato de que uma das regras de Freud era que só o analista, estudando os sonhos como um todo, se achava em condições de decidir se um determinado símbolo devia ser interpretado de uma maneira ou do oposto a ela. "Esse método", escreveu Rivers, "reduziria qualquer outra ciência a um absurdo, e devem-se suscitar dúvidas se a psicologia pode ter métodos exclusivos que tornariam necessário separá-la de todas as outras ciências e colocá-la numa categoria distinta."[13]

Identifica-se melhor a força dessa objeção estudando-se alguns dos jeitos que Freud deu para explicar mesmo os sonhos mais visivelmente ingovernáveis de acordo com seu estreito princípio. Mais gritantes são os exemplos em que todos os sonhos são, por assim dizer, pegos fisicamente e virados de cabeça para baixo. Em um trecho de *A interpretação dos sonhos*, ele cita o caso de uma jovem com violenta aversão a passar as férias de verão perto da sogra, e que recentemente conseguira evitar essa possibilidade reservando acomodações para si mesma num balneário distante. Logo depois de Freud explicar-lhe que os sonhos eram invariavelmente satisfações de desejos, ela contou-lhe um sonho em que se via viajando com a sogra para o lugar onde iam passar as férias juntas. "Não era isso", escreve ele, "a contradição mais decisiva da minha teoria de que nos sonhos os desejos são realizados?" Sem abalar-se com a própria auto-interrogação, contudo, ele logo parte para realizar uma proeza interpretativa majestática em sua audácia total. "Não há a menor dúvida", escreve, "e bastava seguir a conseqüência lógica do sonho para chegar à sua interpretação. O sonho mostrou que eu estava errado. *Portanto era desejo dela que eu estivesse errado, e seu sonho mostrou esse desejo realizado*" [itálico de Freud].[14]

A extraordinária estratégia hermenêutica a que ele recorre aqui não é um exemplo isolado, pois ele formula todo um conjunto de sonhos que parecem refutar sua teoria, mas analisados exatamente da mesma maneira. Chega até a apresentar o caso de um amigo que estudara na mesma escola que ele. Logo depois de assistir a uma palestra em que Freud divulgou sua crença em que todos os sonhos são satisfações de desejos, esse amigo — um advogado — sonhou que perdera todos os casos. Quando confronta esse sonho com ele, Freud se consola com a lembrança de que sempre esti-

vera à frente do amigo na escola: "Considerando que durante oito anos eu me sentava no banco da frente, como primeiro da turma, e ele se amontoava em algum ponto no meio da sala, dificilmente deixaria de nutrir um desejo, remanescente dos anos de escola, de que algum dia *eu* me tornasse um fracasso total."[15] Assim Freud atribui ao amigo um desejo de vingança, e conserva seu sonho como a realização desse desejo.

A idéia de que muitos de seus pacientes eram perversos e obstinados, alimentando um desejo secreto de provar que ele estava errado, proporcionava uma excelente maneira de lidar com grande parte do material recalcitrante. Mas quase nunca podia ser invocada nos casos em que os sonhos haviam ocorrido sem conhecimento prévio das teorias de Freud. Talvez por isso ele tenha acrescentado um parágrafo à edição de *A interpretação dos sonhos*, de 1909, em que identificava outro motivo para o que denominou de sonhos "contradesejos". Esse segundo motivo era "tão óbvio que é fácil ignorá-lo, como eu mesmo fiz por um tempo considerável". Há, continua Freud, um grupo de pessoas às quais se pode descrever como "masoquistas mentais". "Logo se vê que esse tipo de pessoas pode ter sonhos contradesejos e sonhos desagradáveis, que são no entanto satisfações, pois satisfazem suas inclinações masoquistas."[16]

Defendendo sua teoria com essa versão bifurcada de "contradesejos" Freud podia garantir a integridade de suas idéias contra praticamente todas as formas de ataque. Na verdade, em virtude da extraordinária audácia com que tratava seus críticos, todo sonho oferecido como contra-exemplo de suas teorias logo era recrutado para a causa e apresentado como se fosse mais outra confirmação da correção essencial de Freud. Nem sempre era necessário, contudo, inverter sonhos inteiros. Às vezes podia-se obter o mesmo efeito tomando um único elemento de um sonho e interpretando-o no sentido oposto ao mais óbvio. Num parágrafo que acrescentou nesse livro em 1914, por exemplo, ele citou o caso de um médico que sonhara ter visto em seu dedo indicador esquerdo "o primeiro indício [*Primäraffekt*] da sífilis". O comentário de Freud sobre esse sonho é que basta nos darmos o trabalho de analisá-lo, para ficar claro que *Primäraffek* é o equivalente de uma *prima affectio*, ou um primeiro amor.[17] Assim que se sujeitou a essa transformação lingüística, verifica-se que a medonha úlcera sifilítica não é em absoluto o que parece ser, e que um sonho ostensivamente ansioso sobre doença venérea é na verdade a satisfação de um desejo dos prazeres do amor jovem. Uma das mais óbvias objeções a essa análise em particular é que as pessoas tendem a sonhar em imagens, só posteriormente as traduzindo em palavras. Assim sendo, seria quase impossível afirmar com certeza que a palavra *Primäraffek* fazia parte do sonho original. Mesmo que fizesse, não há motivo algum para identificar essa palavra alemã com uma expressão latina relativamente desusada — *prima affectio*. A interpretação complexa e implausível de Freud, longe de confirmar sua teoria de que os sonhos são exemplos de satisfações de desejos, demonstra apenas que as teorias científicas sem base em prova empírica são elas mesmas passíveis de tornar-se veículos para a satisfação de desejos.

Sem dúvida esse não foi o único caso em que se inverteu um único elemento de um sonho para o sentido do sonho poder ser apresentado de acordo com a teoria de Freud. Ele rotineiramente invocava o princípio da "inversão", como quando afirmou que um sonho em que *se tirava* uma espada da bainha simbolizava o pênis *entrando* na vagina, ou quando escreveu, de modo ainda mais improvável: "As mesas, mesas postas para uma refeição em internatos também representam mulheres — sem dúvida por antítese, pois os contornos de seus corpos são eliminados nos símbolos."[18] Um exemplo muito mais sofisticado é oferecido pelo caso por ele relatado em que uma jovem inteligente e culta

> sonhou que ia ao mercado com sua cozinheira. (...) Após pedir alguma coisa ao açougueiro, ele lhe disse: "Não se acha mais isso", e ofereceu-lhe outra coisa em troca, acrescentando "essa também é boa". Ela recusou e dirigiu-se a uma vendedora de legumes, que tentou fazê-la comprar um determinado legume amarrado em feixes, mas era de uma cor preta. Ela disse: "Não reconheço isso; não vou levá-lo."

Freud explica que o sonho se originara da experiência da mulher na véspera, quando fora ao mercado tarde demais e nada comprara. "A situação", escreve, "parecia amoldar-se na frase '*Die Fleischbank war schon geschloßen*' [o açougue estava fechado]." Isso em si poderia ser uma maneira curiosa de interpretar um sonho em que o açougue estava claramente aberto. Mas Freud apresenta esse estranho resumo por um motivo particular. Fingindo surpresa com a frase que interpolou deliberada e engenhosamente no sonho da mulher, continua sua análise especulativa: "Eu parei: não era isso, *ou melhor, o seu contrário*, uma descrição vulgar de um determinado tipo de indecência na roupa de um homem." Freud refere-se à expressão de gíria vienense *Du hast deine Fleischbank offen*, que significa "sua braguilha está aberta". Admite que a mulher não usou a expressão (nem seu contrário) mas sugere que ela pode ter deliberadamente evitado fazer isso. Depois prossegue apresentando uma explicação sexual do sonho que se harmoniza com sua hipótese. Sem qualquer pretensão ao argumento, introduz uma norma segundo a qual "tudo no sonho que tem o caráter de discurso direto" confirma-se que decorre de "alguma coisa realmente dita na vida desperta". Em seguida especula por que o açougueiro usou "não se encontra mais isso". Embora a frase em questão seja extremamente comum, que se podia muito bem dizer à mulher em muitos contextos, Freud, confiante, afirma que ela a usou porque ele recentemente lhe dissera que as primeiras experiências da infância "não eram mais encontradas". Conclui que *ele* é o açougueiro. Depois esmiuça a origem da observação dela, "não reconheço isso; não vou levá-lo". A frase "não reconheço isso" é ainda mais comum que a anterior, mas Freud não hesita em remontá-la a alguma coisa que a mulher dissera na véspera durante uma discussão com sua cozinheira. Na ocasião, ela teria dito: "Comporte-se direito!" Vendo nessa frase, que não ocorreu em absolu-

to no sonho, uma possível alusão ao comportamento sexual, impróprio, Freud logo põe em operação outra norma de interpretação e conclui que "nesse ponto houvera claramente um deslocamento (...) essas teriam sido as palavras certas para usar se alguém se aventurasse a fazer sugestões impróprias e esquecesse de 'fechar seu açougue'".

Tendo conseguido contrabandear duas alusões sexuais ou semi-sexuais de fora para dentro do sonho, Freud sugere então que o incidente com a vendedora de legumes é mais uma indicação de que sua interpretação está correta. Embora a claríssima informação que nos dão sobre o legume seja que a sonhadora não os reconheceu, Freud, observando que estavam amarrados em feixes, sugere que eram aspargos. "Nenhuma pessoa instruída, de qualquer sexo", escreve, "pedirá uma interpretação de aspargo." O fato inconveniente de estarem pretos não impede a engenhosidade interpretativa de Freud. O legume, ele declara, não é aspargo *tout simple*, mas "uma combinação onírica de aspargos e rabanetes [espanhóis] pretos". Essa solução excêntrica para um impasse interpretativo logo fica ainda mais excêntrica quando ele sugere que só se pode construir *Schwarzer Rettig* [rabanete preto] com uma expressão inteiramente diferente que por acaso tem um som semelhante —*Schwarzer, rett'dich!* ("Pretinho! Dê o fora!"). Embora talvez se pudesse interpretar essas palavras, mais uma vez contrabandeadas para dentro de um sonho em que não desempenham nenhum papel, de muitas maneiras diferentes, Freud aparentemente as vê como uma reprimenda lançada a um negro e, numa demonstração de racismo *fin-de-siècle*, supõe que só pode se tratar de um rechaço a um avanço sexual. "Isso também", escreve, "parece aludir ao mesmo tópico sexual que suspeitávamos desde o início." O fato estranho de Freud tratar os aspargos num nível simbólico apenas visual, ao mesmo tempo em que só admite a existência dos rabanetes espanhóis no nível do trocadilho infame, é ignorado. Igualmente o é a consideração de que, por mais fálico que possa ser um único aspargo, dificilmente se pode dizer o mesmo de aspargos e rabanetes em feixes. Freud, na verdade, parece ter uma capacidade quase infinita para tolerar essas inconsistências, desde que elas levem à confirmação de suas preconcepçõess. O único motivo concebível por que os intelectuais levaram a sério sua lógica de pé quebrado, as soluções tronchas, o constante auto-engano intelectual e a inteligência de problemas de palavras cruzadas que repetidas vezes apresenta no lugar de verdadeira intuição psicológica, é que ele quase invariavelmente usa esses modos de argumento para tocar a mácula de sexo. O estímulo imaginativo resultante é, deve-se sugerir, um desvio de atenção extremamente eficaz da pobreza das operações intelectuais que estão por trás disso. Nesse caso em particular, Freud usa sua complexa interpretação para sugerir que a paciente na verdade alimentava fantasias inconscientes que o tinham como objeto. Ou melhor, para usar a formulação um pouco mais modesta: "O sonho escondia uma fantasia de que eu me comportava de maneira imprópria e sexualmente provocativa, e de que a paciente erguia uma defesa contra a minha conduta."[19]

Embora o próprio Freud contestasse os críticos que o acusavam de interpretar os sonhos em termos exclusivamente sexuais, salientando que algumas explicações psicanalíticas se referem a desejos não-sexuais, *A interpretação dos sonhos* concentra-se tantas vezes nas interpretações sexuais que seus protestos parecem canhestros. Em 1911, ele chegou a acrescentar uma nota em que se referia a um psicólogo que objetou contra o que julgava a tendência dos psicanalistas a exagerar o significado sexual dos sonhos. Esse psicólogo dizia que seu sonho mais comum era subir escadas, e sugeria que não era possível haver alguma coisa sexual em relação a *isso*. Freud parece ter tratado a contestação como um desafio:

> Fomos alertados por essa objeção, e começamos a voltar nossa atenção para a aparência das escadas, degraus e escadas de mão nos sonhos, e logo ficamos em condições de mostrar que as escadas (e coisas análogas) eram símbolos incontestes de cópula. É difícil não descobrir a base da comparação: chegamos ao topo delas numa série de movimentos rítmicos e cada vez mais ofegantes, e depois, com uns rápidos saltos, tornamos a descer. Assim, o padrão rítmico da cópula é reproduzido na subida.[20]

Um dos aspectos interessantes desse trecho é seu pseudo-empirismo e, como Freud consegue sugerir, pelo uso de frases como "ficamos em condições de mostrar" e "incontestes", que sua conclusão resultou de uma cuidadosa pesquisa científica. Contudo, é bastante evidente que, como tantas teorias dele, isso não passava de um exemplo de especulação de critiqueiro. O característico é a maneira como ele isola um número mínimo de semelhanças entre a cópula e a subida de escada, e depois as usa para proclamar uma equação simbólica entre os dois atos. Logicamente, sua observação não difere da proposição de que, como os crocodilos e os elefantes têm quatro patas, os crocodilos são na verdade elefantes. O fato de o argumento de Freud poder aplicar-se a praticamente qualquer forma de exercício muscular rítmico, desde serrar uma árvore, correr para pegar um bonde, remar um barco, até encerar um assoalho, é discretamente ignorado.

Quando ele argumenta em seguida que os chapéus femininos "podem muitas vezes ser seguramente interpretados como órgãos genitais (em geral masculinos), que o mesmo se pode dizer dos sobretudos e gravatas, e que não apenas as ferramentas e as armas, mas todas as formas de bagagem e alguns tipos de parentes (principalmente filhos, filhas e irmãs) muitas vezes simbolizam os órgãos genitais, assim como os narizes, os ouvidos e as bocas, é difícil não desconfiar de um parentesco entre as hermenêuticas de Freud e a aritmética de Fliess.

Talvez o aspecto mais extraordinário da visão dos sonhos de Freud seja que, em sua ansiedade para descobrir níveis ocultos de significado enterrados nas profundezas do "Inconsciente", ele deixou persistentemente de reconhecer as fantasias sexuais e

eróticas que às vezes estão na superfície, expostas para que todos vejam. A observação foi feita por Wittgenstein, ao comentar que "Freud muito comumente dá o que poderíamos chamar de uma interpretação sexual. Mas o interessante é que entre todas as versões de sonhos, que ele dá, não há um único exemplo de um sonho francamente sexual. E estes são tão comuns quanto a chuva".[21] Um objeção ainda mais direta, embora não menos reveladora, à teoria dos sonhos de Freud foi feita por George Orwell, numa anotação de diário próximo ao fim da vida. Após apresentar uma interpretação freudiana convencional de seu "sonho de pesca que se repetia sempre", ele faz uma pausa para questionar sua própria interpretação: "Mas por que os impulsos sexuais em que não receio pensar quando estou acordado têm de mascarar-se quando estou dormindo? E também, qual o sentido do disfarce se, na prática, é sempre penetrável?"[22] A objeção de Orwell não era, em absoluto, sem precedentes. Quando *A interpretação dos sonhos* foi publicado, em 1899, o filósofo vienense Heinrich Gomperz ofereceu-se a Freud como "vítima" em quem ele podia testar suas teorias oníricas. Após vários meses, o exercício foi abandonado: "A experiência revelou-se um fracasso total: Todas as coisas 'terríveis' sugeridas por ele que eu talvez escondesse e 'reprimisse' em mim mesmo, pude garantir-lhe que sempre haviam estado clara e conscientemente em minha mente."[23]

As objeções independentes de Orwell e Gomperz atingem o coração de toda a teoria dos sonhos de Freud. Pois a parte mais questionável de sua doutrina é a visível incapacidade de reconhecer a medida em que a mente consciente desperta da maioria das pessoas comuns alimenta imaginações sexuais do tipo que só ele, ou basicamente ele, consegue encontrar no que vê como o mundo oculto onírico.

Freud, parece, cometeu o mais elementar de todos os erros possíveis sobre o papel desempenhado pelo sexo na vida mental. Confundiu a censura consciente, que a maioria das pessoas exerce sobre a medida em que expressam suas mais íntimas fantasias em público, com um mecanismo inteiramente inconsciente que faz parte de toda herança biológica do ser humano. Em suma, tomou o véu de respeitabilidade que as pessoas convencionalmente colocam sobre seus pensamentos mais obscenos pela realidade da consciência sexual delas.

A visão de Freud da vida mental quase sempre foi apresentada como um golpe em favor da liberação. Embora ele, ao contrário, defendesse uma forma mais seca de abertura "esclarecida" sobre os problemas sexuais, suas teorias aceitavam implicitamente que certa formalidade sexual era uma conseqüência necessária do desenvolvimento biológico do indivíduo. Essa visão convinha muito bem a uma cultura intelectual em que o puritanismo governava com tanta firmeza que todo o campo da fantasia sexual era um daqueles cuja existência raras vezes se reconhecia. A visão de Freud era que os indivíduos bem-ajustados jamais se entregavam a devaneios. O que claramente jamais desconfiou foi que sua preocupação de revestir todos os sonhos ostensivamente não-eróticos de significados eróticos explícitos, e de interpretar os sinto-

mas dos pacientes de modo semelhante, era sua própria maneira de entregar-se, indiretamente, sob a cobertura de hermenêuticas médicas, àquelas fantasias sexuais a que os outros, menos intelectualmente austeros, se entregavam com regularidade e franqueza — ou, pelo menos, com um nível mental totalmente consciente. A improbabilidade de a mente inconsciente passar o tempo obtendo de maneira indireta e simbólica as satisfações de desejos, que a mente consciente às vezes é perfeitamente capaz de obter de maneira direta, parece jamais tê-lo sensibilizado.

Quando, em seu histórico clínico da atraente garota de dezoito anos, Dora, ele reage a um sonho em que ela sentia cheiro de fumaça, dizendo-lhe ser ele mesmo um fumante inveterado, e prossegue interpretando o sonho como uma alusão simbólica ao desejo dela de ser beijada por ele; quando, em seguida, lhe afirma que ao abrir, pôr o dedo e mexer na bolsinha ela está fazendo "um anúncio pantomímico inconfundível" do que "gostaria de fazer com os órgãos genitais"; e quando, mais adiante, tenta convencê-la de que a coceira em sua garganta que lhe provoca a tosse nervosa é uma alusão ao estímulo que sentiria durante o ato de *fellatio*, parece simplesmente razoável concluir que suas hermenêuticas correspondem a uma tentativa de sexualizar na imaginação uma relação que a ética médica o obrigava a encarar como assexual. Nesse aspecto, Freud levava apenas um estágio além a visão que já vimos em sua interpretação do sonho sobre o mercado: usava as estratégias interpretativas que desenvolvera para fantasiar que uma de suas pacientes fantasiava com ele. Contudo, faltava, conspicuamente, o próprio Freud nessa intuição "freudiana" de suas técnicas. Em vez de enfrentar o fato de que seu interesse por suas pacientes era, ao menos em parte, erótico, pessoal e espontaneamente humano, ele com ansiedade e repetidas vezes negava que seus relacionamentos terapêuticos lhe dessem qualquer satisfação. Embora deixasse claro que não hesitava em discutir assuntos sexuais aberta e francamente com jovens como Dora, insistia que isso se dava pelos mais puros motivos científicos, acrescentando, com a engenhosidade auto-enganadora característica freqüente em suas tentativas de auto-análise, que "a suposição de que as conversas desse tipo eram um bom meio de estimular ou satisfazer desejos sexuais seria o sinal de um lascívia singular e perversa".[24] A suposição feita aqui — de que os sonhos de suas pacientes não referentes ao comportamento sexual são sexualmente satisfatórios, embora as conversas que ele tem com elas não — é uma suposição que se repete em toda a sua obra.

O método de interpretação de sonhos que Freud emprega é tão arbitrário e autoconfirmador que seus argumentos raras vezes mereceriam análise meticulosa ou refutação, não fosse pelo papel essencial que desempenharam tanto no desenvolvimento de sua teoria psicanalítica madura quanto, por extensão, em toda a evolução da psiquiatria moderna. Pois, como já se observou, sua teoria dos sonhos foi simultaneamente uma teoria dos sintomas. Como tal, sua visão dos sonhos determinou a maneira como inventou as etiologias psiquiátricas das "doenças" dos pacientes. Também lhe ofere-

ceu um recurso estratégico crucial, com o qual conseguiu introduzir a psicanálise em grupos de pessoas que não eram especialistas em nervos nem psiquiatras, e que, portanto, não conheciam o tipo de problemas apresentados pelos pacientes "neuróticos". Pois embora nem todos fossem vítimas de sintomas neuróticos, todos haviam tido sonhos, assim como cometido erros ou deslizes de língua, que eram outro ponto central das hermenêuticas de Freud na época. Não há a menor dúvida de que foi por esse motivo que quando ele afinal passou a dar cursos sobre psicanálise a públicos gerais, tendeu a evitar a discussão dos pacientes neuróticos até relativamente tarde, e introduziu suas técnicas e teorias por meio de extensas discussões de erros, deslizes de língua e sonhos. Em suas *Introductory Lectures on Psychoanalysis* [*Lições introdutórias sobre a psicanálise*] (1915-17), por exemplo, Freud dedicou as primeiras quinze palestras a esses temas.

Só na décima sexta é que introduziu o seu primeiro histórico clínico. O caso em questão foi evidentemente escolhido porque oferecia um exemplo bem sucinto da suposta relação que existia entre os sonhos e os sintomas. Referia-se a uma mulher de 53 anos, "bem conservada", cujo genro pedira a Freud para tratar. Ela tivera um casamento feliz durante trinta anos, e jamais poupara elevados elogios à apaixonada solicitude do marido. Mas no ano anterior recebera uma carta acusando-o de ter um caso amoroso com uma jovem. A mulher tinha certeza de que sabia quem lhe enviara a carta, e estava inteiramente convencida de que fora resultado de uma maquinação maliciosa. Mas, apesar dessa convicção, ficou arrasada com a carta. Toda sua felicidade foi destruída e bastou-lhe conhecer a jovem mencionada na carta para ter um novo ataque de desconfiança, dor e ciúme.

Embora a mulher tivesse desmarcado as consultas com Freud apenas duas sessões depois, ele não trata a evidente falta de entusiasmo dela pela psicanálise como um reflexo de seus métodos. Ao contrário, interpreta-a como um sinal de resistência e pavor do que a análise poderia revelar. Não dissuadido pela fuga da paciente, prossegue oferecendo uma confiante análise de sua "doença", baseado em algumas observações que ela "deixou escapar" antes de partir. Supondo, sem qualquer prova, a possibilidade de que o marido da mulher bem poderia estar tendo uma aventura, ele conclui que a reação da paciente é inteiramente irracional. Supondo que ela sofre de uma "doença" por ele identificada como *ilusões de ciúme*, apresenta em seguida uma análise do que interpreta como o "sintoma" dessa doença. Sugere, sem oferecer qualquer prova para sua conjectura, que a própria mulher estava apaixonada em segredo por um jovem — pelo próprio genro que a apresentara a Freud. Para aliviar essa emoção "monstruosa e impossível" (e que ela desconhecia), deslocara a paixão para o marido:

> Se não apenas ela, a senhora, estivesse apaixonada por um jovem, mas também o marido tivesse um caso amoroso com uma jovem, sua consciência seria aliviada do

> peso da infidelidade. Portanto, a fantasia da infidelidade do marido agia como uma compressa gelada em sua ferida em brasa. Esse amor não se tornara consciente, mas seu reflexo, que lhe trouxe com isso uma vantagem, passou então a ser consciente como uma obsessão e uma ilusão. Nenhum argumento contra esse amor, claro, poderia ter algum efeito, pois era dirigido contra o reflexo e não contra o original, que dava força ao reflexo, e que permanecia oculto, inviolável, no inconsciente.[25]

Deve-se logo dizer que nesse trecho encontramos Freud no ponto mais eloqüente, persuasivo e interessante. Pois parece razoável sugerir que as emoções e as relações humanas às vezes são *pelo menos* complexas e cheias de ambigüidade e de camadas ocultas de significado como ele aqui indica. Se cotejarmos a análise de Freud com a de um psiquiatra que exclui os sentimentos de ciúme da mulher como irracionais e sem sentido, e que a declara como sofrendo de uma enfermidade hereditária, é preciso então que se diga que a versão de Freud do ciúme da mulher é muito mais atraente. Talvez seja por isso que ele só a introduz após erigir um psiquiatra imaginário que oferece a mesma explicação do ciúme da mulher que dou aqui. Mas o fato de sua explicação dos sentimentos da mulher ser muito mais complexa e interessante que a do psiquiatra mítico não significa ser uma explicação concreta, e tampouco psicologicamente astuta. A primeira objeção à sua análise é ser apenas especulativa. Freud supõe que a mulher concebeu um amor apaixonado pelo genro sem se basear em qualquer prova. Ela poderia igualmente ter-se apaixonado pelo jardineiro — ou na verdade pela criada. Ele aqui, embora tomando uma considerável liberdade em um aspecto, é, como sempre, pouco criativo noutro. Parece do mesmo modo provável que ela não tivesse concebido nenhum afeto sexual passional por qualquer de seus conhecidos atuais, e que a inveja, ao contrário dos ciúmes, talvez fosse o motivo de seu ciúme. O simples fato é que nem nós nem Freud temos condições de saber. A proposição que poderíamos rejeitar com bastante razão, contudo, é sua curiosa afirmação de que a mulher "estava intensamente apaixonada" pelo genro, embora "ela mesma de nada soubesse, ou talvez apenas muito pouco, de seu amor".[26] Pois o que ele ignora é que a situação de estar apaixonado é em geral aceita como um dos quase completos abandonos a um complexo de emoções fortíssimas. Ademais, é o ato de abandonar o controle desses sentimentos que em geral se afirma, no caso das pessoas casadas, constituir infidelidade. É sem dúvida verdade que alguns mestres na tradição judaico-cristã, sobretudo Jesus, defenderam que aqueles que chegaram perto de cometer o ato do adultério podem, e na verdade devem, ser condenados por infidelidade caso fantasiem sobre ele. O que é admirável em relação à análise de Freud é que, pelo menos ao inventar suas teorias psicológicas, ele parece ter levado esse rigor judaico-cristão um estágio além. Pois sob o regime moral da psicanálise, parece, mesmo aqueles que se conservam imaculados nos dois sentidos, da palavra *e* do pensamento,

podem ver-se buscando livrar-se do que Freud descreve como "o fardo da infidelidade".

A análise de Freud do "sintoma" de sua paciente, embora pareça civilizada, sofisticada e plausível, revela-se a uma inspeção de uma severidade moral bastante extraordinária, ao mesmo tempo em que parece expressar uma profunda confusão tanto da legitimidade da paixão adúltera quanto da psicologia da transgressão e culpa. Tudo incluído, é difícil resistir à conclusão de que "a solução de Freud" para seu enigma psicológico de fato expressa mais sua profunda confusão sobre seus sentimentos pela nora, com quem pode ou não ter tido uma ligação sexual adúltera, do que esclarece a condição da mulher que, provável e sabiamente, optou por abandonar o terapeuta após apenas duas sessões de tratamento.[27]

O que talvez seja ainda mais importante para nosso argumento aqui seja que a análise proposta por Freud é motivada não por alguma prova externa — pois não há nenhuma — mas por suas pressuposições teóricas quanto à natureza dos sintomas. Assim que decidiu que os sentimentos de ciúme da mulher podem ser corretamente interpretados como o "sintoma" de uma "doença", seus preceitos psicanalíticos o deixam sem nenhuma alternativa a não ser inventar um roteiro em que a mulher se pune por entregar-se à realização de uma fantasia. A ficção resultante pode não se ajustar aos fatos, mas se ajusta à teoria. No fim, é isso que parece decisivo para Freud.

Quando ele analisa em seguida o caso de uma jovem que adquiriu um ritual em que retira todos os relógios e despertadores de seu quarto de dormir antes de deitar-se, por não querer ser perturbada pelo ruído, ele não hesita em interpretar esse "sintoma" em termos semelhantes. "Nossa paciente foi aos poucos aprendendo", escreve ele (que, como vimos, jamais foi um professor delicado nem passivo), "que eram como símbolos dos órgãos sexuais femininos que os relógios de seu equipamento para a noite tinham sido proibidos." Continua apresentando esse argumento de modo bastante solene:

> Os relógios e os despertadores — embora em outras partes encontremos diferentes interpretações para eles[28] — chegaram a um papel genital devido à sua relação com processos periódicos e intervalos iguais de tempo. Uma mulher pode gabar-se de que sua menstruação se comporta com a regularidade do mecanismo de um relógio. A ansiedade de nossa paciente, contudo, dirigia-se em particular contra a perturbação do tique-taque de um relógio. Pode-se comparar o tique-taque de um relógio à batida ou pulsação no clitóris durante a excitação sexual.

Freud, cujo testemunho nesses assuntos está, como vimos, sujeito a dúvidas, afirma que a paciente "fora na verdade acordada repetidas vezes de seu sono por essa sensação que agora passara a afligi-la".[29] Embora não o frise explicitamente, parece claro que mais uma vez emprega sua teoria onírica dos sintomas, e que interpretou o dese-

jo da paciente de retirar todos os relógios do quarto de dormir como uma autopunição pelo desejo inconsciente de estímulo sexual.

Embora não haja prova alguma em apoio à afirmação de Freud de que os relógios simbolizam os órgãos genitais femininos, e embora sua explicação do tique-taque seja pouco mais que um palpite psicanalítico, parece de fato razoável nesse caso que, como antes no caso de Dora, usa a hermenêutica como um meio de entregar-se a uma forma de fantasia sexual que atribui à paciente. Não exige muita imaginação entender a dificuldade que devia ser para os pacientes de Freud repudiar essas interpretações, ou, para os ouvintes posteriores de suas palestras, levantar objeções a elas em público.

O próprio fato de ele conseguir apresentar seus romances clínicos como "históricos clínicos", e oferecer seus acrósticos sexuais intelectualmente inventados como uma contribuição científica à interpretação dos sonhos e à compreensão dos sintomas, ilustra a medida em que as forças do tabu, ao contrário de obstruir a psicanálise, a protegiam. Pois o tabu no domínio do obsceno não apenas originara a obscuridade que tornava aceitáveis as explicações incorretas ou pseudocientíficas do comportamento sexual; também fomentara a insegurança e a confusão que envolvem a identidade sexual da maioria das pessoas. Em conseqüência, muitos se abstinham de levantar contra a psicanálise a óbvia acusação de tolerância sexual por procuração, receando ser eles próprios acusados de lascivos — uma acusação que, como vimos, Freud não hesitava em fazer — na genuína e profunda ignorância de sua própria motivação.

A teoria dos sonhos de Freud, como sua teoria do complexo de Édipo, tiveram uma verdadeira ressonância psicológica. Mas em ambos os casos seria enganador aceitar a visão convencional segundo a qual suas teorias foram fruto de um processo heróico de auto-análise pelo qual Freud enfim se libertou de Fliess. Pois esses novos modos de explicação freudiana eram, em muitos aspectos, apenas sutis reconstituições, ou imitações dissimuladas, do estilo de explicação cujo pioneiro fora Fliess. Se agora considerarmos a teoria da sexualidade infantil que Freud acabou publicando em *Três contribuições,* vamos descobrir que quanto mais ele progredia em direção à sua teoria madura, mais acentuada se tornava essa semelhança.

TREZE

Desenvolvendo a doutrina

EMBORA *A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS* fosse publicado em novembro de 1899, saiu com a data de 1900, para coincidir com o início de uma nova era. O próprio Freud encarava o livro como sua mais importante publicação até então e, como muito antes sonhara que seu ensaio sobre a cocaína lhe traria o sempre cobiçado *status* de salvador do mundo, esperava que o livro dos sonhos fizesse o mesmo. Embora alguns críticos o tratassem com respeito, a reação geral foi ao mesmo tempo crítica e muitíssimo cética. Em março de 1900, Freud encarava, magoado, o fato de que suas imensas ambições mais uma vez haviam sido frustradas. "Depois do entusiasmo do último verão", ele escreveu a Fliess em março de 1900, "quando em atividade febril concluí o livro dos sonhos, louco que sou, fiquei novamente embriagado com a esperança de que se dera um passo rumo à liberdade e à prosperidade. A recepção ao livro e o silêncio que se seguiu destruíram mais uma vez qualquer relação florescente com meu ambiente."[1] A reação imediata de Freud foi refugiar-se em seu trabalho terapêutico diário e fugir durante o resto do dia em vários passatempos a que se dedicava com assiduidade. Tentava evitar pensar em seus problemas teóricos: "Entrego-me às minhas fantasias, jogo xadrez, leio romances ingleses; tudo sério foi banido. Durante dois meses, não escrevi uma única linha do que estudei ou conjeturei. Assim que me livrar de minha ocupação profissional, quero viver como um fariseu em busca do prazer."[2]

Freud, contudo, parece ter sido marcado tão profundamente por suas ambições que não tinha capacidade psicológica para pôr a carreira de lado. Pouco depois, retomou seus escritos e, no verão de 1901, publicou num jornal médico um ensaio de duas partes em que mais tarde baseou seu *The Psicopathology of Everyday Life* [*A psicopatologia da vida cotidiana*] — uma obra em que se aplicou a hermenêutica dos problemas de palavras cruzadas encontrados em *A interpretação dos sonhos* aos lapsos de memória e lapsos da língua, na tentativa de mostrar que eram inconscientemente

motivados.[3] Jamais foi questionado, contudo, mesmo na mente do próprio Freud, que foram essas novas especulações sobre o Inconsciente que lhe trouxeram a fama e a riqueza que sua obra anterior não lhe proporcionara. Assim, ele passou a examinar um caminho alternativo para a consagração — um caminho que até então seus escrúpulos haviam excluído.

Até esse ponto de sua carreira, agarrara-se obstinado, e com considerável integridade, à visão de que devia conquistar a autoridade e progresso acadêmicos que buscava apenas por suas qualidades intelectuais e pelo reconhecimento que julgava fossem lhe trazer. Contudo, isso simplesmente não acontecera. Em 1901, aos 45 anos, Freud continuava ocupando o cargo relativamente humilde de *Privatdozent* — a função acadêmica que agora já exercia há dezesseis anos. Durante vários anos, a começar em 1897, seu nome fora encaminhado ao Ministério da Educação, junto com outras nomeações, para o cargo de professor-assistente. Contudo, a nomeação não foi aceita. A explicação padrão dessa não-conquista de progresso acadêmico invoca uma combinação de anti-semitismo e resistência às suas ousadas pesquisas sobre a sexualidade. Mas não está em absoluto claro se algum desses dois fatores foi decisivo. Os estudiosos assíduos do criador da psicanálise observaram que sete dos dez candidatos nomeados para professorados junto com ele em 1897 eram judeus. Em 1900, todas essas nomeações foram tardiamente aceitas, e só a de Freud rejeitada.[4] Tampouco parece provável que o interesse de Freud pela sexualidade fosse em si motivo para a rejeição. Interesses semelhantes por aspectos ainda mais perturbadores do comportamento sexual não impediram a promoção de seu colega Krafft-Ebing. Como o ex-professor de Freud, Sigmund Exner, lhe sugerira em 1902 que "influências pessoais" trabalhavam contra ele no Ministério da Educação, a explicação mais provável é que alguém em posição de poder tenha se oposto à sua candidatura por dúvidas sobre o valor de sua obra. Alguma coisa semelhante a essa explicação foi experimentalmente apresentada por Frank Sulloway. "Sem dúvida não é implausível que as visões polêmicas sobre a etiologia sexual", ele escreve, "somadas à sua reputação anterior como um fanático que defendera causas dúbias como Charcot e a cocaína, talvez tivessem aborrecido alguém com influência no ministério." O interessante é que Sulloway logo tenta equilibrar essa opinião observando que os patronos científicos de Freud "apoiaram decididos sua candidatura". Para corroborar essa observação, cita os comentários feitos por Krafft-Ebing num comunicado ao Ministério da Educação, também assinado por Nothnagel e quatro outros professores:

> O ineditismo das pesquisas [de Freud] e a dificuldade de sua verificação não permitem nenhum julgamento apressado hoje quanto à sua importância. É possível que Freud superestime esses [achados] e generalize demais suas descobertas. De qualquer modo, suas pesquisas nesse campo são provas de raro talento e capacidade de orientar as pesquisas científicas para novos caminhos.

O próprio Sulloway descreve essas palavras como "caridosas".[5] Uma descrição mais racional talvez fosse "cautelosa". Pois Krafft-Ebing expressa suas observações nos exatos termos gentis que se esperaria de alguém que descrevera a teoria da sedução não retratada por Freud como "um conto de fadas científico". Suas palavras são bastante gentis para cumprir as obrigações de amizade e lealdade a um colega. Mas deixam aberta com cuidado a possibilidade de que as objeções feitas às suas teorias talvez fossem bem fundamentadas. Em vista disso, parece inteiramente plausível que a não-promoção acadêmica de Freud se deveu não aos preconceitos tradicionalmente citados, mas às francas reservas em relação ao valor científico de sua obra.

Se foi isso ou não que ocorreu, o próprio Freud acabou chegando à conclusão de que ia pôr os escrúpulos de lado e usar a influência de amigos e defensores para conquistar o cargo honorífico que de outro modo se esquivara dele: "Vi que a espera de reconhecimento poderia consumir grande parte da minha vida e, nesse meio tempo, nenhum dos meus colegas se incomodaria comigo. (...) Portanto decidi romper com a virtude estrita e tomar as medidas apropriadas, como fazem outros seres humanos."[6]

O que de fato ocorreu foi que convenceu duas de suas pacientes bem-relacionadas a interceder por ele junto ao Ministério da Educação. Uma delas "subornou" o ministro, doando uma pintura para uma galeria pública, e a promoção de Freud se seguiu devidamente. Embora essas estratégias fossem muito comuns à época em Viena, Freud ficou tão envergonhado da ação que se sentiu obrigado a confessá-la a Fliess, pedindo-lhe ao mesmo tempo que mantivesse em segredo o conteúdo da carta em que fez isso.[7]

Vista da perspectiva da eminência internacional que posteriormente adquiriu, a elevação de Freud a uma cátedra em 1902 dificilmente parece importante. Mas para ele, na época, o título foi imensamente significativo. "Temos de procurar em algum lugar a nossa própria salvação", ele escreveu, "e escolhi o título como meu salvador."[8] Embora soubesse perfeitamente bem que seu título fora concedido por apadrinhamento, parece tê-lo encarado como um selo oficial de aprovação para a psicanálise, uma atitude que é refletida na explicação que deu em resposta à notícia:

> A aclamação pública foi imensa. Congratulações e flores já surgem, como se o papel da sexualidade de repente fosse oficialmente reconhecido por Sua Majestade, a significação dos sonhos confirmada pelo Conselho dos Ministros, e a necessidade de uma terapia psicanalítica da histeria aprovada por dois terços do Parlamento.[9]

Freud achou não apenas que a psicanálise de repente adquirira prestígio, mas também percebeu uma mudança nas atitudes públicas para com ele. Nos anos mais difíceis, sentira que todos encaravam suas idéias como odiosas. Como disse mais tarde, as pessoas o tratavam como uma parede recém-pintada; jamais ousavam tocá-lo.

Depois que a notícia de sua promoção começou a se espalhar em Viena, tudo pareceu mudar:

> É óbvio que me tornei novamente famoso; meus admiradores mais relutantes desde então me cumprimentam na rua. (...)
>
> Aprendi que o velho mundo é governado pela autoridade, como o novo é pelo dólar. Fiz minha primeira reverência à autoridade e, portanto, posso esperar ser compensado. Se o efeito nos círculos mais amplos for igual ao nos mais fechados, posso ficar esperançoso com bons motivos.[10]

Freud, contudo, era de longe astuto demais para confiar apenas em suas esperanças. Em muitos aspectos, a autoridade de fato parecia o dólar e, como se seguindo a lógica de seu próprio paralelo, ele entrou então num programa assíduo e cuidadoso de investir o capital recém-adquirido. Já no cargo de *Privatdozent* conseguira fazer palestras regulares sobre seus temas escolhidos. Agora continuava a dar suas aulas, sabedor de que esse realçado *status* emprestaria muito mais peso às suas opiniões, e o protegeria, pelo menos em certa medida, contra o ridículo que muitas vezes sofrera.

Uma das conseqüências da nova confiança de Freud foi sentir-se então capaz para desenvolver e publicar algumas das idéias que sustentavam a psicanálise, e que ele concebera pela primeira vez durante a amizade com Fliess. Pela primeira vez, a teoria da sexualidade infantil foi elaborada de forma coerente e apresentada ao público em *Três contribuições a uma teoria sexual*, publicado em 1905. Em vista do papel crucial que desempenharam no desenvolvimento do movimento psicanalítico, parece sobretudo importante examinar os principais argumentos apresentados em *Três contribuições*, e submetê-los todos ao ceticismo que o próprio Freud muitas vezes defendeu, mas raramente praticou.

Um dos mais impressionantes aspectos do livro de Freud é que embora as idéias elaboradas ali por ele sejam extravagantes e especulativas, seu estilo é um triunfo de moderação uniforme e visível contenção. O livro foi obviamente planejado como um veículo para as explicações ontogenéticas e filogenéticas do desenvolvimento sexual que Freud começara a formular durante sua correspondência com Fliess. Mas com o intuito de preparar o terreno para o que viria, Freud começou em seu primeiro ensaio oferecendo uma pesquisa do que denominou "aberrações sexuais". Para muitos de seus leitores leigos na primeira década do século XX, isso em si já teria parecido ousado e revolucionário. O fato de não ser tão revolucionário quanto possa parecer foi reconhecido pelo próprio autor numa nota de rodapé. Pois, como observa, ele estava longe de ser o primeiro a escrever sobre "perversões sexuais". A informação contida nesse ensaio "decorria", como ele escreveu, "dos famosos escritos de Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock Ellis e muitos outros."[11]

Algumas das informações compiladas por ele eram sem a menor dúvida de genuíno interesse científico. Na verdade, em alguns aspectos, o ensaio é uma lição construtiva e útil em potencial, pois identifica claramente algumas características do comportamento sexual como problemáticas e na situação carentes de investigação sistemática — e explicação. Freud dirige a atenção para a predominância do comportamento homossexual, entre homens e mulheres, para o comportamento fetichista, incluindo o fetichismo do pé e do cabelo, para as práticas sexuais sádicas e masoquistas, e para várias outras "perversões". Ao salientar as deficiências das explicações existentes — como a idéia de que se pode explicar o homossexualismo invocando-se a "degeneração" — ele é muitas vezes perspicaz e justo. Não apenas isso, mas também escreve sobre as chamadas perversões sexuais de uma maneira que, embora jamais se aproximando do entusiasmo quase arrebatador de Havelock Ellis, era muito mais humano que o de muitos médicos contemporâneos. Conservara ainda o termo "perversão" mas o fazia de uma forma que não estigmatizava aqueles que "as" praticavam na medida em que era costumeira na literatura médica do século XIX. De vez em quando, na verdade, abandona todo o uso do termo. Durante a discussão de um contato orogenital, por exemplo, Freud escreve que "aqueles que condenam [essas] práticas (sem a menor dúvida comuns entre a humanidade desde priscas eras) como perversões estão denunciando um inconfundível sentimento de *nojo*, que os protege de aceitar objetivos sexuais desse tipo".[12]

Observações como essas, cuja preferência pode ser encontrada em outras partes dos textos de Freud, não são apenas perspicazes, mas têm um tom genuinamente liberador. Ilustram a medida em que ele se motivara em parte a remover o véu do secredo do comportamento sexual, e retirar o fardo de culpa daqueles que antes se sentiam constrangidos por isso. Esse aspecto da obra de Freud é de extrema importância, e deve ser completamente entendido, se quisermos compreender o apelo que tinham seus escritos — e ainda têm — para muitos leitores. Mas a indubitável genuinidade da missão moral do fundador da psicanálise parece às vezes ter obscurecido de seus seguidores, e dele mesmo, o caráter intelectualmente espúrio de sua obra teórica. No primeiro ensaio, é admirável que o que começa como uma explicação imparcial do comportamento sexual anormal adquira aos poucos um caráter tendencioso, à medida que Freud empilha as provas de modo a fundamentar a explicação de inspiração biogenética do desenvolvimento sexual programado para aparecer no segundo ensaio. Pois embora ele pesquise rapidamente uma grande variedade de comportamentos sexuais, mantém até o fim uma perspectiva da predominância fisiológica. Isso significa que, ao contrário de seu contemporâneo Havelock Ellis, não mostra interesse algum por explicações subjetivas dos comportamentos sexuais incomuns por aqueles que os praticam. Por isso, tende a ignorar a dimensão da fantasia sexual — e com isso muito da complexidade psicológica com a qual se cercam todos os comportamentos sexuais. Em vez disso, retorna em vários trechos do ensaio à questão sobre

que partes do corpo humano — à parte os órgãos genitais — são estimuladas durante a atividade sexual. Tendo dedicado parágrafos separados ao "Uso Sexual da Membrana Mucosa dos Lábios e da Boca" e ao "Uso Sexual do Orifício Anal", ele sugere em seguida que "essas extensões anatômicas" nos informam a existência de um fator em ação na sexualidade humana "estranho ao conhecimento popular":

> Algumas regiões do corpo, como a membrana mucosa da boca e a do ânus, que constantemente aparecem nessas práticas, parecem, por assim dizer, reclamar que deviam ser consideradas e tratadas como órgãos genitais. Aprenderemos mais tarde que essa reivindicação é justificada pelo desenvolvimento do instinto sexual, e confirmada na sintomatologia de determinados estados patológicos.[13]

No segundo ensaio, Freud formula a teoria da sexualidade infantil, cujas origens na obra de Haeckel e nas especulações de Fliess já examinamos. Segundo essa teoria em sua forma desenvolvida, o desejo sexual humano compõe-se de muitos "instintos componentes" que, no desenvolvimento normal, acabam sendo organizados sob a primazia dos órgãos genitais. Antes de chegar a esse estágio final maduro, contudo, todos os indivíduos passam por estágios de desenvolvimento em que primeiro a boca e depois o ânus assumem a primazia, e são o principal foco do desejo sexual. A neurose psíquica e a histeria, de acordo com a nova formulação de Freud, resultaram de não seguir o curso normal de desenvolvimento em conseqüência da qual os indivíduos ficaram "fixados" num estágio anterior.

O problema apresentado por essa teoria não é — ou pelo menos não devia ser — decidir se é uma hipótese de utilidade científica. Pois se, como já expus, toda a teoria da sexualidade infantil decorreu, diretamente, com a ajuda do muitíssimo inconfiável Fliess, das teorias biológicas que há muito se sabe serem falsas, é assim a sobrevivência da teoria e sua relativa longevidade que exigem explicação. Claro, isso está longe de dizer que tenha sobrevivido intata. No entanto, conservou um contorno reconhecível mesmo sob as inovações introduzidas por diferentes teóricos como Melanie Klein, Erik Erikson, Erich Fromm e Norman O. Brown.

Talvez o mais importante fator no sucesso desfrutado pela teoria seja o fato de que a engenhosa explicação de Freud do curso do desenvolvimento sexual proporciona ao menos uma *aparência* de explicação para a extensão extraordinariamente ampla de comportamento oral, excremental e sádico que inegavelmente se tende a associar às práticas e fantasias sexuais.

Mas isso só ocorre devido a um modo de argumentação que é fliessiano em algumas de suas suposições essenciais e em sua manipulação de conceitos. E passa a ficar claro assim que começamos a examinar a lógica evolucionária por trás da teoria da sexualidade infantil de Freud. Uma das observações em que ele baseou essa teoria era que a estimulação da boca ou do ânus pode, como a estimulação dos órgãos genitais,

originar sensações de prazer físico. Essa observação é evidentemente idônea. A primeira deformação da lógica evolucionária no argumento de Freud ocorre, contudo, quando, seguindo Fliess em linha direta, ele supõe que o prazer em questão é de certa maneira intrinsecamente sexual. Fazer essa suposição é ignorar a pergunta muito mais fundamental, que não é por que o ato de sugar e defecar devem levar ao prazer, mas por que a cópula deve. A resposta, embora um truísmo evolucionário, é daquelas que precisam ser claramente declaradas. Como regra geral, os organismos reagem com prazer às ações e funções não-reflexas que promovem sua sobrevivência, e com dor aos estímulos que ameaçam sua sobrevivência. O batimento do coração, ou o funcionamento dos rins, não são acompanhados de prazer, mais ou menos como a rotação das engrenagens de um relógio uma contra a outra não traz consigo qualquer êxtase de fricção. A atividade sexual, contudo, não é uma coisa que acontece quando o relógio de nosso corpo toca o carrilhão. Entre os seres humanos, na verdade, isso é quase inteiramente independente de qualquer padrão fixo. Se não fosse recompensado pelo prazer, não haveria a mínima probabilidade de os nossos remotos ancestrais hominídeos — que eram, presume-se, muito mais impulsivos que nós — haverem algum dia se envolvido nisso. O mesmo também ocorre com muitas outras funções do corpo, entre elas as de comer, beber, urinar, defecar e, nas mulheres, amamentar. Em todos esses casos, há um padrão geral de tensão fisiológica seguida de estimulação de prazer, levando ao alívio da tensão. Contudo, sugerir que o ato de sugar resulta no prazer sexual é tão sensível quanto sugerir que a cópula resulta no prazer de comer. Se eu pegar dois terços das minha cenouras para recompensar meu cavalo de carga, e der o outro terço para meu cão pastor, não acredito que o abanar do rabo do último signifique satisfação eqüina. É sem dúvida verdade que no organismo humano, como em todos os organismos, há uma íntima relação entre as diferentes funções corporais. A oxitocina, por exemplo, que às vezes chamam de "hormônio da felicidade", é liberada durante o orgasmo e durante a amamentação. Portanto a amamentação pode induzir sensações de prazer físico nas mulheres, assim como todas as formas de estimulação tátil, incluindo a da boca e do ânus, podem intensificar o prazer sentido durante a relação sexual. Mas isso não estabelece o caráter intrinsecamente sexual do prazer; simplesmente indica que as funções corporais ou os órgãos em questão estão ligados ao mesmo mecanismo fisiológico causador do prazer. Aliás, é o que se espera que aconteça, pois a seleção natural opera de acordo com o mais estrito de todos os orçamentos. Tendo equipado os organismos com uma cenoura eterna e um porrete útil, não há o menor motivo para dar-lhes uma maçã e permitir-lhes que também brandam o cacete.

Freud, contudo, insiste em usar a idéia do prazer como se tivesse a sexualidade inerente. Ainda mais importante, toda a teoria da sexualidade infantil recebe a incumbência de estabelecer como normal uma seqüência de desenvolvimento em que se retira gradualmente a "libido" das outras funções orgânicas e se a "organiza" sob

a primazia dos órgãos genitais. Tendo assim cuidadosamente pilotado seus discípulos além da pedra da lógica evolucionária até as areias da subjetividade fliessiana, Freud prossegue construindo nessas areias uma verdadeira catedral de teorias.

Mais uma vez não se pode negar que a teoria de Freud é engenhosa ao extremo, e proporciona uma explanação a princípio plausível de muitos aspectos do comportamento sexual. Isso se aplica em particular ao comportamento que envolve a boca e o ânus, cuja indiscutível suscetibilidade à estimulação parece emprestar peso à hipótese dele. Mas outros órgãos do corpo humano também têm essa suscetibilidade — os mamilos e os lóbulos das orelhas, por exemplo. A sensibilidade de qualquer parte do corpo à estimulação prazerosa dificilmente pode ser usada em si para demonstrar a verdade de toda uma teoria do desenvolvimento. Quanto às várias tentativas feitas para explicar determinados tipos de comportamento sexual "perverso" recorrendo-se à idéia de componentes instantâneos, também elas têm de ser encaradas com ceticismo.

Talvez se esclareça melhor o *status* verdadeiro das "explicações" psicanalíticas oferecidos pela teoria da sexualidade infantil se, além dos três estágios do desenvolvimento sexual descritos por Freud — oral, anal e fálico — postularmos a existência de dois outros estágios do desenvolvimento sexual que se estendem entre os estágios anal e fálico, e se relacionam com a importância erotógena das mãos e dos pés. Esses novos estágios do desenvolvimento psicossexual seriam conhecidos como o estágio manual e o estágio podal. Sua função explanatória primordial seria concentrar-se nos aspectos da ligação edipiana entre a mãe e o filho, que muitas vezes se esquece. Portanto, o prazer demonstrado pelo filho em reação às cócegas feitas em seus pés pela mãe seria considerado uma manifestação explícita de erotismo podal, destinado mais tarde a transferir-se para o erotismo manual daquele ato compulsivo de segurar a mão a que tantas vezes se entregam mães e filhos em nossa cultura. Essa versão revisada do desenvolvimento psicossexual, além de explicar a predominância das carícias manuais durante as preliminares sexuais, também explicaria práticas sexuais pervertidas como o fetichismo dos pés e a estimulação digital do ânus durante o ato de amor, a primeira decorrente de uma fixação no nível podal do desenvolvimento, a última revelando uma mistura de componentes instintivos erótico-anais e erótico-manuais. Também esclareceria o papel desempenhado pela mão nas práticas de auto-erotismo e assim ampliaria a observação do próprio Freud, feita inicialmente, como vimos, em relação à boca e ao ânus: "Algumas regiões do corpo, como a membrana mucosa da boca e a do ânus, que constantemente aparecem nessas práticas, parecem, por assim dizer, exigir ser consideradas e tratadas como os órgãos genitais."

O conceito do estágio manual seria de particular importância na prática terapêutica, ajudando a chamar a atenção para a etiologia da "personalidade manual". Encontra-se esse tipo de caráter em duas formas básicas, ambas revelando traços infantis. Na personalidade erótico-manual, encontramos uma série de traços de caráter em que se vê uma excessiva generosidade, ou *mão-aberta*, às vezes equivalendo a uma

incapacidade associada ao comportamento compulsivo, dependente ou *pegajoso*, junto com a pronta disposição de submeter-se à autoridade. Na personalidade sádico-manual encontra-se essa síndrome de caráter numa forma invertida, em conseqüência das formações de reação; daí se vê a mesquinharia — o *pão-durismo* — associada à intromissão — o desejo de *manipular* os outros. Por fim, como resultado desse novo desenvolvimento da teoria da sexualidade infantil, pode-se lançar luz sobre alguns rituais coletivos arcaicos que sobreviveram em nossa cultura. O futebol e o rúgbi seriam vistos como polimorfamente pervertidos — ou, para usar o termo de Stekel, rituais pan-eróticos. O futebol, voltado para a satisfação dos componentes instintivos podais e agressivos, representa uma regressão arcaica àquele estágio no desenvolvimento filogenético da horda primal em que ainda não se haviam internalizado os tabus sobre o erotismo podal. O rúgbi, embora preservando esse caráter podal arcaico, sem a menor dúvida pertence a um estágio posterior e mais elevado que o desenvolvimento filogenético, em que o erotismo manual também desempenha um papel. Sobreposta nessas fases de desenvolvimento, e para sempre ameaçando subordinar os prazeres infantis à sua primazia, há uma organização genital posterior que inevitavelmente traz consigo os conflitos edipianos. É esse novo elemento do conflito edipiano o responsável pela introdução de uma bola no que eram jogos de contato de origem filogenética primitiva, semelhantes aos descritos por Malinowski em sua monografia sobre os trobiandeses. A bola deve ser encarada como um pênis, destacado na fantasia como resultado da ansiedade de castração. Como implícito nesse simbolismo, o gol é a vagina da mãe. A repetida entrada nesse gol assegura a vitória do time adversário — aqui representando simbolicamente o papel do pai.

O problema com a ficção do erotismo oral e anal de Freud é que na prática funcionou exatamente como uma espécie de hipótese-cafarnaum de infinita elasticidade, que é exemplificada pela minha própria ficção de erotismo manual e podal. Embora esse esquema de desenvolvimento originalmente desempenhasse apenas um papel modesto, aos poucos foi-se ampliando numa série de papéis no desenvolvimento da personalidade, até que por fim se podia localizar quase todos os comportamentos envolvendo a boca, o ânus e o excremento nele contidos, onde, após o encantamento de fórmulas como "fixação", "regressão", "auto-explanatório". Quanto mais estranho, obsceno ou provocante fosse qualquer exemplo de comportamento, com mais rapidez seria consignado a esse processo de digestão teórica, com a vantagem de que a psicanálise podia, embora reivindicasse ao mesmo tempo a emancipação destemida do intelecto, abreviar de fato o itinerário da discussão de aspectos perturbadores ou constrangedores do comportamento humano, apresentando uma pseudo-explicação deles em vez de uma explicação verdadeira.

A natureza infinitamente flexível das explicações psicanalíticas bem poderia ser comparada à natureza flexível de um método explanatório que estava histórica e pessoalmente próximo da psicanálise — o concebido por Wilhelm Fliess.

Talvez se transmita melhor o caráter fliessiano específico da hipótese explanatória de Freud na mais importante de todas as declarações que ele fez sobre a maneira como os "componentes instintivos" infantis supostamente determinam a personalidade dos adultos "neuróticos". Essa declaração se encontra na obra de Freud de 1908, "Personalidade e Erotismo Anal":

> Podemos (...) estabelecer uma fórmula para a maneira como a personalidade em sua forma final é composta pelos instintos constituintes: os traços definitivos do caráter de um indivíduo *são ou prolongações dos instintos originais, ou sublimações desses instintos, ou formações de reação contra eles* [itálico nosso].[14]

Se analisarmos essa "fórmula" com ceticismo em relação ao tipo de estratégias aritméticas empregadas por Fliess, é difícil escapar à conclusão de que, na maneira como manipulou essas idéias de "erotismo anal" e "erotismo oral", Freud conseguiu traduzir o misticismo numerológico de Fliess num misticismo conceitual mais sutil, e por fim mais plausível. Pois ele pôde não apenas agrupar suas idéias gerais em amálgamas como oral-anal, ou anal-sádico, mas também submetê-las a transformações e inversões quase aritméticas, usando "operadores" conceituais como "formação de reação", "sublimação" e "fixação". Assim como os valores periódicos de 23 e 28 de Fliess tinham uma extraordinária vida dupla, ocultando uma desnorteante polivalência e promiscuidade de aplicação por trás de sua sobriedade matemática externa, os conceitos ostensivamente estáveis de Freud tinham uma vida dupla semelhante, e era isso que lhes dava as qualidades de cafarnaum que tentei esclarecer em minha contribuição à psicanálise.

Freud, tanto quanto Fliess, tendia a tornar-se presa da armadilha de sua própria teoria. Se tentarmos reconstruir seu processo de pensamento em relação a um determinado problema talvez observemos que sua incapacidade de questionar com ceticismo suas próprias teorias e sua determinação de não romper o fio de sua lógica muitas vezes o mergulhavam cada vez mais no fundo de labirintos intelectuais dos quais só conseguia sair inventando provas inexistentes.

Em um ponto de suas pesquisas, Freud fez a observação empírica de que as crianças muitas vezes acreditam que os bebês nascem pelo ânus. Em uma das tentativas de interpretar essa teoria infantil comum, em seu ensaio "Sobre as Transformações do Instinto Exemplificado no Erotismo Anal" (1917), ele tomou como ponto de partida a premissa de que as crianças faziam uma "equação imaginativa" entre bebês e fezes. Contudo, Freud acreditava que já descobrira uma equação *orgânica* entre o *pênis* e as *fezes*, pois esses dois "corpos sólidos" estimulavam um órgão relacionado com a membrana mucosa: "A massa fecal, ou como a chamou uma paciente, o 'pau' fecal, representa por assim dizer o primeiro pênis, e a membrana mucosa estimulada do reto representa a da vagina." Menosprezando o fato, segundo a sua própria lógi-

ca, de que tanto o mamilo da mãe quanto o polegar da criança tinham direito anterior a ser considerados o "primeiro pênis", prossegue combinando as teorias das crianças sobre o nascimento anal com a sua própria "analogia orgânica".[15] O resultado foi uma teoria das correspondências, de acordo com a qual as concepções *fezes*, *bebê* e *pênis* eram tratadas pelo Inconsciente "como se fossem equivalentes e substituíveis livremente uns pelos outros".[16]

A teoria das correspondências foi aparentemente elaborada ao longo da análise de Freud do Homem dos Lobos, e depois elevada à categoria de uma teoria geral. Na análise do Homem dos Lobos, uma de suas principais funções era "provar" que o interesse que os meninos manifestavam por bebês era, na verdade, um interesse disfarçado por fezes, e portanto erórico-anal na origem. Isso, por sua vez, suscitou a pergunta de como se poderia usar a teoria para esclarecer o desenvolvimento das mulheres. Sua sugestão mais óbvia foi que o próprio desejo feminino por bebês tinha uma dimensão erótico-anal, e foi essa visão geral que Freud expôs em seu ensaio de 1917. Mas se os bebês deviam ser equacionados não apenas com suas fezes, mas também com os pênis, logo havia uma sugestão muito mais específica e impressionante. Pois Freud já observara que as meninas não têm pênis e sugerira que sentiam inveja dos homens porque eles tinham. Se os bebês eram realmente pênis, ficaria claro o motivo de algumas mulheres tanto os desejarem. Também explica por que algumas mulheres não pareciam sofrer de inveja do pênis. Nesses casos, podia-se simplesmente afirmar que o desejo do pênis "é substituído pelo desejo de um bebê". Freud não pôde resistir a essa linha de raciocínio e desenvolveu-o em toda a extensão. "Parece", escreveu, "que essas mulheres compreenderam (embora seja quase impossível que isso tenha agido como uma motivação) que a natureza deu bebês às mulheres como um substituto do pênis que lhes foi negado."[17]

Mas parece que ao longo do desenvolvimento desse argumento Freud jamais deixou de ter consciência de que sua teoria das correspondências fora construída a partir de duas formas diferentes de prova. Pois enquanto a equação de bebês e fezes decorrera basicamente das teorias das crianças sobre o nascimento anal, a equação de pênis e fezes se baseara na "analogia orgânica" que ele próprio inventara. Para corrigir essa divisão metodológica, Freud foi obrigado a encontrar uma base orgânica para a equação "psicológica" entre bebês e fezes. Seu problema era, em certo sentido, um problema aritmético, pois só se podia resolvê-lo encontrando o "mínimo denominador orgânico comum" dos três termos, bebês, fezes e pênis. A curiosa resposta que ele encontrou para essa curiosa questão se baseou na observação de que os bebês, durante o nascimento, eram muito semelhantes aos pênis, pois os dois estimulavam as paredes vaginais. Foi com esse fio espúrio, mas inegavelmente lógico, que Freud costurou os três componentes de sua teoria numa única "analogia orgânica" ampliada. As "fezes, o pênis e o bebê", escreveu, solene, "são, todos os três, corpos sólidos; todos os três, por entrada forçada ou expulsão, estimulam uma passagem membranosa..."[18]

Após inventar uma base orgânica imaginária para a equação entre as fezes e o bebê, Freud podia agora argumentar retrospectivamente com a prova original empírica e afirmar que, através das teorias sobre nascimento anal que as crianças tinham, ele descobrira, na verdade, a "analogia orgânica" entre os bebês e as fezes, e traduzira-a em termos psicológicos. Aqui, contudo, a lógica da teoria de Freud exigiu que se fizesse outra ampliada. Pois se as crianças haviam traduzido a analogia orgânica dos bebês e das fezes em termos psicológicos, deduz-se que a analogia orgânica original entre pênis e fezes também devia ser traduzida em termos psicológicos. Levado pela lógica de um elemento em sua teoria, ele se viu acuado por outro. Pois lamentavelmente já chegara à conclusão de que as crianças em geral desconheciam o papel desempenhado pelo pênis na relação sexual. Para preservar a simetria de sua teoria, Freud com isso se viu na carência de uma maneira de demonstrar a realidade de uma associação hipotética na mente infantil que, segundo suas teorias, não devia estar de modo algum presente. Como não dispunha de qualquer teoria autêntica das crianças para ajudá-lo, resolveu o problema inventando uma teoria própria e atribuindo-a às crianças. Afirmou que quando os meninos descobrem que as mulheres não têm pênis, concluem "que o pênis deve ser uma parte destacável do corpo, alguma coisa análoga às fezes, a primeira peça de substância corporal de que a criança tem de separar-se".[19] Construindo essa ficção, Freud conseguiu afirmar que sua fantasiosa analogia orgânica entre o pênis e as fezes era de fato traduzida pelas crianças em termos psicológicos. "É interessante observar", escreveu, no tom não de um autor que admira o resultado de sua própria ficção, mas de um cientista médico, desapaixonado, observando fenômenos sobre os quais não tem qualquer controle, "que após tantos desvios, uma correspondência orgânica reaparece na esfera psíquica como uma identidade inconsciente."[20]

Após partir inicialmente em busca de uma "causa" fisiológica de um "efeito" real psicológico — as teorias infantis do nascimento anal — Freud foi depois levado a inventar um "efeito" psicológico imaginário para explicar a existência de uma "causa" fisiológica igualmente imaginária — sua própria "analogia orgânica" entre o pênis e as fezes. Só dessa maneira conseguiu sair do seu labirinto intelectual com a lógica de sua teoria inconsútil.

Toda a teoria das correspondências, incluindo os pronunciamentos de Freud sobre as mães, é apenas uma parte de sua idéia do "erotismo anal", uma idéia que por compulsão ele ampliou até poder "explicar" com ela praticamente todas as formas de comportamento humano. Só se observarmos atentamente a maneira como essas concepções freudianas atuam na prática será possível apreciar a natureza estranha e verdadeiramente fliessiana da vida dupla que elas levam. Pois essas concepções são elas mesmas polimorfas, mudam de forma, mutantes, invertem-se e dissolvem seus contornos brutos de uma maneira que teria deliciado Ovídio e deixado Mendel perplexo. Essa instabilidade conceitual é determinada, como tentei mostrar, não pela falta

de respeito de Freud pelo pensamento sistemático, mas por sua ansiedade em preservar a lógica de uma estrutura teórica, a princípio simples, *contra* todas as evidências empíricas. A fim de preservar o rigor e a simplicidade externos de seu sistema é que ele se vê obrigado a permitir que cada um de seus conceitos-chave se torne flexível e amorfo ao infinito. Talvez se possa fazer exatamente a mesma análise das teorias matemáticas de Wilhelm Fliess. Pois o que dava a essas teorias sua natureza profundamente não-acientífica era a disposição de Fliess de reverentemente curvar-se à lógica sistemática, e sua necessidade compulsiva de uma visão reveladora do mundo, passando por cima de todas as considerações empíricas e destruindo todas as restrições conceituais. Em vez de a forma de suas teorias ser determinada pelo mundo, a forma do mundo era determinada por suas teorias.

Foi essa mesma reverência à teoria, combinada com um impulso ansioso de evitar incoerências e contradições internas, que levaria Freud a introduzir importantes revisões em sua teoria da personalidade nas duas décadas que se seguiram à formulação de sua teoria da sexualidade infantil. Não resta a menor dúvida que a mais significativa delas surgiu em 1923, quando, em *The Ego and the Id* [*O ego e o id*], introduziu sua divisão tripartite da mente no id, ego e superego. As considerações por trás dessa inovação teórica foram exploradas por muitos estudiosos, sendo a explicação mais exaustiva a apresentada por Malcolm Macmillan. Mas não se deve deixar que a complexa teia de metapsicologia que Freud teceu em redor dessas entidades inteiramente hipotéticas obscureça o fato de que seu indubitável apelo se originava de sua semelhança com concepções já bastantes estabelecidas. Allen Esterson descreve com muita perspicácia esse ponto:

> [Freud] observa que os "três senhores tirânicos do ego são o mundo externo, o superego e o id", mas como isso equivale a dizer pouco mais do que ser a consciência do homem governada pelo meio ambiente, sua consciência e seus instintos inatos, isso dificilmente é uma grande revelação.[21]

O próprio Freud foi obrigado a reconhecer a objeção que mais comumente se fazia contra sua psicologia do ego — de que ela se resume a "nada mais que pegar literalmente abstrações de uso comuníssimo e, num sentido bruto, transformá-las de conceitos em coisas".[22] A objeção foi uma das que ele acabou não conseguindo responder.

Sem dúvida é verdade que Freud, com o conceito do superego, pôde oferecer o que era, ostensivamente, uma versão mais psicológica da repressão. Mas não abandonou seus grandes roteiros filogenéticos, nem sua tendência a dedicar-se a especulações biológicas inconsistentes. Pois o conceito do superego lhe permitiu introduzir a idéia da "repressão secundária", embora ainda conservasse a crença na repressão

primal, biológica. Em sua opinião, a consciência e os outros valores morais contidos no superego eram originalmente "adquiridos de forma filogenética do complexo paterno". Como isso significava em primeiro lugar que só os homens podiam desenvolver valores morais, Freud não hesitou em postular que esses valores eram posteriormente transmitidos às mulheres "por herança cruzada".[23]

Apesar da grande importância que acabou atribuindo ao superego e à "repressão secundária", ele continuou julgando a repressão primal, biológica, como a chave para a psicopatologia. Em 1926, chegou mesmo a esforçar-se para ressaltar que as repressões secundárias sempre "pressupõem a operação de *repressões primais* (...) anteriores. Há o perigo de superestimar o papel desempenhado na repressão pelo superego". Nesse sentido, Malcolm Macmillan tem razão quando enfatiza que, ao contrário das idéias errôneas predominantes, "quanto mais se avança no desenvolvimento da teoria de Freud, maior é a importância dos fatores inatos, hereditários, e menor o papel do meio ambiente".[24]

Ao elaborar a superestrutura da teoria da personalidade que acabou erguendo sobre os alicerces de sua teoria da sexualidade, Freud portanto continuou a usar muitos dos mais significativos aspectos do estilo explanatório de Fliess, e a permitir que suas teorias dessem a forma do mundo. Allen Esterson, numa discussão da psicologia do ego de Freud, e do que ele chama de "entidades recém-formuladas" — id, ego e superego —, faz uma observação semelhante:

> Não apenas são especulações de um tipo inacessível à legitimação empírica, como suas funções são delineadas com tanta imprecisão que podem ser empregadas a quase todas as formas arbitrárias para proporcionar apoio a praticamente toda formulação teórica. Sua vantagem, do ponto de vista de Freud, é a versatilidade das funções que podem desempenhar e as explicações que podem fornecer, em separado ou em conjunto. McDougall resumiu o erro nessa linha de teorização ao observar que, "se nos permitíssemos a frouxidão de raciocínio habitual a Freud e a muitos de seus discípulos, e se possuíssemos sua fértil engenhosidade, não haveria literalmente limites às possibilidades de aplicação de seus princípios".[25]

Assim como o uso constante da matemática de Fliess ajudava a revestir suas teorias biológicas com a aura de autoridade científica, o uso compulsivo da terminologia biológica e técnica de Freud proclamava tacitamente um *ethos* semelhante. Assim como Fliess procurava abarcar o universo em suas teorias, Freud constantemente buscava incluir nas dele toda a história da evolução orgânica. Pode-se ver melhor a elasticidade reveladora do mundo do sistema que ele criou naqueles argumentos sobre recapitulação evolucionária fundamentais às suas teorias, que desenvolveu a partir da hipótese biogenética de Fliess, Haeckel e Bölshe. Pois, aplicando essas teorias, era possível não apenas explicar as "leis" do inconsciente, mas também relacionar a ana-

tomia das aves pré-históricas com a obstinação das crianças de dois anos e a evolução orgânica dos crocodilos e a maldade dos aristocratas vienenses.

As qualidades elásticas da interpretação psicanalítica, claro, já tinham sido notadas antes. Em 1913, Knight Dunlap observou secamente, com particular referência à teoria dos sonhos de Freud, que "não há absolutamente nada no universo que não se possa transformar de imediato num símbolo sexual":

> Podemos transformar todos os objetos naturais e artificiais em símbolos freudianos. Podemos explicar, pelos princípios freudianos, por que as árvores deitam suas raízes na terra; porque escrevemos com canetas; porque colocamos um litro de vinho numa garrafa em vez de pendurá-lo em ganchos como um presunto; e assim por diante.[26]

As palavras de Knight Dunlap também foram citadas por Frank Cioffi. Embora o próprio Cioffi não discuta os métodos de Fliess e a relação dele com Freud, a caracterização que faz do estilo interpretativo do fundador da psicanálise traz muito bem à baila as qualidades fliessianas da explanação psicanalítica — tão evidentes em seus históricos clínicos individuais quanto em suas obras mais puramente teóricas:

> A pesquisa meticulosa das interpretações de Freud mostra que ele procede tipicamente começando com qualquer conteúdo que suas concepções prévias o obriguem a ver por trás dos sintomas, e depois trabalhando de um lado para o outro entre elas e o *explanandum*, construindo ligações persuasivas mas espúrias entre elas. Isso é o que lhe permite encontrar alusões à respiração coital do pai em ataques de dispnéia, *fellatio* numa *tussis nervosa*, defloração numa enxaqueca, orgasmo numa perda histérica da consciência, dores de parto numa apendicite, desejos de gravidez num vômito histérico, temor de engravidar na anorexia, parto num salto suicida, medo de castração numa obsessiva preocupação com o cumprimento tocando a aba do chapéu, masturbação na prática de espremer cravos, teoria anal do nascimento numa prisão de ventre histérica, separação numa queda de cavalo, ejaculações noturnas numa enurese, maternidade solteira numa coxeadura, culpa pela prática de seduzir garotas na puberdade na compulsão de esterilizar cédulas de dinheiro antes de passá-las adiante etc.[27]

Embora a fluência de Freud na arte da exegese mística ajude a criar a ilusão de força explanatória de que depende em parte o sucesso da psicanálise, seria errado sugerir que essa ilusão não tem outra origem. A aceitabilidade das teorias científicas incorretas depende não apenas da coerência interna, elegância ou plausibilidade das explicações que propõe oferecer. O principal motivo para que a teoria do flogístico fosse aceita durante tanto tempo pelos químicos do século XVIII foi que a combustão consistia então na absorção invisível de uma substância desconhecida. Só depois da descoberta do oxigênio, e após a adoção de novas técnicas experimentais, que envolviam a

retenção dos produtos de reações gasosas e o uso maior do equilíbrio químico, foram feitas as observações necessárias e a teoria do flogístico foi substituída por uma versão que reconhecia a necessidade de oxigênio para a combustão.

Não há a menor dúvida de que a maleabilidade e o sucesso das explicações psicanalíticas devem muito às qualidades de invisibilidade e inacessibilidade dos fenômenos em que se concentram. Pois embora o comportamento sexual dos homens e das mulheres talvez tenha sido documentado em consideráveis detalhes, os aspectos mais ameaçadores, provocativos ou obscenos do comportamento sexual estão quase inevitavelmente sujeitos à negação em algum nível da mente, com a conseqüência de que sua realidade raras vezes é totalmente conhecida dos teóricos. O próprio Freud insistiu repetidas vezes que a resistência inconsciente impedira uma aceitação mais generalizada da teoria psicanalítica. A realidade, deve-se sugerir, é muito diferente. Pois é em parte devido à generalizada resistência aos detalhes mais perturbadores do comportamento sexual humano, e a conseqüente relutância de médicos, terapeutas e teóricos a reexaminar todo o campo do comportamento sexual, que a ciência fliessiana de Freud, mesmo oferecendo repetidamente pseudo-explicações do comportamento sexual em vez de explicações verdadeiras, sobreviveu e, na verdade, floresceu.

II

A IGREJA E O EVANGELHO PSICANALÍTICO

CATORZE

"Freud, que era meu Cristo!"

EM 1899, QUANDO PUBLICOU *A interpretação dos sonhos*, Freud era virtualmente desconhecido fora de um pequeno círculo de médicos clínicos vienenses. Em 1905, após três anos como professor e com a publicação de *Três contribuições a uma teoria sexual*, a situação já começara a mudar. Aos poucos, os médicos clínicos, sexólogos e psiquiatras de muitos países diferentes começaram a notar sua obra. Em 1908, Freud organizou o primeiro Congresso Psicanalítico Internacional, que se realizou em Salzburgo. Um total de 42 homens compareceu, e embora mais da metade fosse da Áustria, o número incluiu representantes da Suíça, Alemanha, Hungria, Grã-Bretanha e Estados Unidos. Em 1920, quando o Sexto Congresso Psicanalítico Internacional se realizou em Haia, o título portentoso que Freud concedera doze anos antes a esses encontros não mais parecia excessivo. Pois o movimento psicanalítico se tornara nessa época a verdadeira organização internacional e cosmopolita que continuou sendo desde então. Imagina-se às vezes, sobretudo aqueles que desconhecem a história da psicanálise, que o movimento psicanalítico se expandiu espontaneamente em resposta aos textos de Freud e ao sucesso de seus métodos terapêuticos. É verdade que esses textos de Freud levaram suas opiniões a lugares muito distantes. Mas seria um grande erro supor que o próprio Freud permaneceu como espectador passivo, apenas vendo seu movimento crescer. Já vimos a medida em que todo o seu desenvolvimento intelectual, das primeiras experiências com a cocaína em diante, foi moldado por sua personalidade messiânica. Agora, à medida que ele dava os passos que o acabariam levando à criação do movimento psicanalítico, esse aspecto de sua biografia intelectual tornava-se mais destacado.

A ascensão acadêmica de Freud, juntamente com a conquista de um pequeno círculo de seguidores dedicados, parece ter fortalecido sua duradoura crença em que fizera uma descoberta potencialmente salvadora do mundo, e em que tinha a posse

de verdades que, por uma questão de dever, não devia agora viver propagando. Em 1906, ao receber uma carta de seu primeiro correspondente suíço, Max Eitingon, dizendo-lhe que seus superiores, o "professor Bleuler e o Dr. Jung", lhe haviam chamado a atenção para a obra de Freud, apressou-se a expressar seu prazer ao ver um jovem atraído, como disse, "pelo verdadeiro conteúdo de nossos ensinamentos".[1] "Nós temos a verdade", escreveu a Ferencz em 1913. "Tenho tanta certeza disso quanto há quinze anos."[2]

Sugerir que sua missão adquiria agora um caráter cada vez mais religioso não é arriscar uma intuição em algum aspecto nova. Pois mesmo o mais ortodoxo e respeitado comentarista da psicanálise foi obrigado a registrar a mudança sofrida por Freud. Ronald Clark, um de seus mais recentes biógrafos, e que em nenhum sentido é hostil à psicanálise, caracteriza bem essa mudança. Quando a psicanálise começou a chamar a atenção, ele escreve:

> A crença de Freud em que descobrira as motivações subterrâneas foi envolta num fervor combinado de dedicação e missão vital quase divina. Do médico judeu convencido de que encontrara a chave do comportamento humano, e do homem decente ansioso por aliviar algumas das misérias do mundo, surgiu o líder decidido a guiar a raça humana para a terra prometida.[3]

A linguagem de Ronald Clark, que talvez pareça excessiva se aplicada a um pensador moderno, é inteiramente adequada ao caso de Freud. O que mais uma vez sugere é que não se pode entender a conquista do fundador da psicanálise se o tratarmos apenas como um cientista, um psicólogo, ou mesmo como o criador de uma pseudociência biológica; só se pode entendê-la, enfim, se o encararmos da maneira que, no fundo de seu coração, ele se via — como um messias e o fundador de uma nova religião.

A nova religião de Freud era, em muitos aspectos, apenas a reformulação de uma religião antiquíssima, que cruza o caminho da verdadeira compreensão das transformações destes últimos tempos. Pois devido ao respeito residual pela tradição cristã, e por uma fé cujo maior profeta era visto em termos sobrenaturais, não nos acostumamos a pensar naturalisticamente em personalidades messiânicas. Em conseqüência disso, raramente se analisou em alguma profundidade, se é que algum dia se analisou, a *psicologia* desse messianato. Dos que tocaram no assunto, um dos mais interessantes comentaristas é Frank Manuel, a cujo estudo do desenvolvimento religioso de Newton já me referi. O próprio Newton, como vimos, tinha tendências messiânicas que eram talvez até muito mais profundas que as de Freud. Mas, apesar da força dessas tendências e de como formaram a evolução de Newton a partir da infância, talvez seja errado sugerir que ele algum dia tenha sido tomado por *convicções* messiânicas. Na verdade, é Frank Manuel que sugere o contrário ao escrever ser o desti-

no do messias acreditar com fervor que foi eleito e, ainda assim, continuar internamente duvidando disso:

> Crer que penetrou nos segredos últimos do universo de Deus e duvidar disso, que é o Messias, e questionar sua própria unção é o destino dos profetas. A convicção, milagrosamente preservada, de Newton de que era um eleito de Deus era acompanhada do terror de ele revelar-se não merecedor disso e provocar a ira de Deus Pai.[4]

Não há palavras capazes de resumir mais sucintamente os profundos conflitos que não podem deixar de grassar na alma messiânica. Por toda a história, os possuídos por fantasias messiânicas traíram na atitude externa o padrão de dúvida dessa convicção descrita por Frank Manuel. Repetidas vezes, como em busca de uma confirmação externa e pública de suas mais fervorosas e secretas crenças, eles "desafiaram Deus" abertamente a revelar-lhes Sua vontade, e fizeram isso dedicando-se a profecias ou conduzindo seus seguidores a provações políticas, rebeliões ou guerras, das quais jamais se podia esperar que algum recurso simplesmente humano os livrasse.[5] Classicamente, contudo, a busca pelo messias de uma confirmação externa de sua própria identidade secreta também se manifestou de forma mais comum — no desejo de atrair seguidores, e tendo-o conseguido, fazer imensas exigências de lealdade, como para testar a obediência dos discípulos e provar sua ascendência sobrenatural pela qualidade e totalidade da submissão que ele impõe.

Pode-se sem dúvida discernir esse padrão na imagem de Jesus retratada na Bíblia. Pois, lidos com ceticismo, os evangelhos retratam Jesus não como um messias confiante em sua vocação, mas como um profeta inseguro e em dúvida de si mesmo, cuja tendência a submeter-se aos outros é quase tão grande quanto o impulso de liderar. Apresentam-no primeiro não, de modo algum, como um líder religioso, mas como um seguidor de outro pregador itinerante, João Batista, a quem Jesus julgava divinamente inspirado. Em sua submissão inicial a João Batista, não é difícil ver a insegurança característica da personalidade messiânica que, duvidando da própria vocação divina, se sente compelida a projetar seu senso de eleição em outros. Só aos poucos ele de fato assume para si mesmo o papel de profeta messiânico e, como para reassegurar-se de que esse papel é realmente seu, toda a sua vida se torna uma busca de seguidores dispostos a jurar-lhe obediência e testemunhar em público o amor deles por sua pessoa.

Se cotejamos esse padrão messiânico com o comportamento de uma personalidade profética muito mais recente, Isaac Newton, surgem algumas divergências interessantes. Em certo aspecto, Newton foi uma figura messiânica que parece ter sentido um agudo senso de eleição divina, e que manifestou esse senso de sua condição especial em parte no interesse pelos livros proféticos da Bíblia.[6] Mas dificilmente se

poderia afirmar que mostrasse qualquer tendência acentuada a buscar discípulos, nem que exigisse obediência inabalável de um grupo de seguidores. Sem dúvida parecia acreditar que fora escolhido por Deus para oferecer uma intuição ímpar dos mistérios do universo, e da própria mente divina. Como sugere Frank Manuel, é improvável de fato que aspirações imensas como essas não fossem cercadas de uma considerável medida de insegurança. Mas os métodos de Newton para mitigar essas dúvidas eram bastante diferentes e mais modernos que os dos "profetas" antigos. Os tradicionais apocalípticos e estudantes das profecias faziam um uso elaborado da numerologia e da aritmética na tentativa de calcular o rumo futuro da história e prever com correção o Segundo Advento. Newton, contudo, embora ele mesmo um compulsivo estudante das profecias, desenvolveu junto com essa aritmética religiosa do invisível uma matemática do observável — um cálculo da natureza cujas previsões, teorias e leis podiam ser verificadas por observação e experiência meticulosas. Enfim, não precisou criar um bando de discípulos à sua volta para reassegurar-se de sua própria perspicácia. Convencido de que a Natureza era ao mesmo tempo criação e reflexo da mente onipotente de Deus, pôde testar isso confrontando sua própria teologia natural, e seu senso de missão profética, com a realidade do mundo como a experimentava pelos sentidos. O empirismo científico atingira a maioridade. Embora evoluísse diretamente da teologia cristã, sua dependência da observação e experimentação criara uma epistemologia capaz de, pelo menos em teoria, refutar suas próprias premissas teístas.

Quando, em meados do século XIX, Charles Darwin formulou a teoria da seleção natural, a ciência cristã de Newton e seus sucessores foi afinal substituída por um empirismo secular eficaz. Não é difícil, contudo, descobrir por trás da visível segurança científica de Darwin o mesmo padrão de convicção instável que se pode discernir na atitude de figuras proféticas anteriores. Mesmo quando enviou cópias de *A origem das espécies*, após vinte anos de hesitação para publicar sua teoria, estava assoberbado de dúvidas. Essas dúvidas estão dolorosamente expressas nas cartas que acompanharam os exemplares de cortesia que enviou aos amigos e colegas. "Posso estar (...) gritantemente errado", escreveu a Jenyns. E ao geólogo John Phillips, vaticinou: "Você fulminará anátemas." Ainda mais reveladora é a carta que enviou ao paleontólogo Hugh Falconer, dando a entender, talvez, a profundidade de sua própria identidade messiânica secreta: "Senhor, até onde serás sensato", escreveu, "...até onde ansiarás por crucificar-me vivo."[7] Como sugere este comentário, Darwin estava profundamente preocupado com a reação que teriam os colegas ao livro, almejando aceitação e temendo que pudesse "ter dedicado [sua] vida a uma fantasia". Ele mesmo admitiu estar "tolamente ansioso" em relação a como Charles Lyell receberia seu livro.[8] Contudo, embora Darwin aceitasse de bom grado defensores, pouco fez constantemente para atraí-los, menos ainda para organizá-los num movimento. Ele acalmava suas dúvidas sobretudo pela conscienciosidade com que examinava toda a argumentação de todas as suas idéias e a cotejava com uma extraordinária abundân-

cia de provas escolhidas de pacientes durante anos de observação e experiência. Na época em que formulava sua teoria, Darwin ficara, como disse, "um milionário total de pequenos fatos estranhos e curiosos". "Sou como Creso", disse em outra ocasião, "oprimido por minha riqueza de fatos."[9]

Deve-se dizer que o respeito de Darwin pelas provas e a argumentação idônea não era uma característica de seus textos sobre a natureza e sociedade humanas, e que estes adquiriam por isso um resultado não-científico descuidado e total. Mas quando concentrou a atenção no mundo dos animais e plantas, revelou-se um cientista de sensibilidade, imaginação e perspicácia teórica inigualáveis. A dolorosa incerteza sobre a exatidão de suas teorias tornou-se o próprio mecanismo de sua ciência, levando-o a procurar sempre equivalências ainda mais profundas entre a teoria e o fato empírico, até que suas objeções e as dos outros desmoronassem sob o peso maciço das provas e argumentação. Embora os outros, incluindo Thomas Huxley, fizessem proselitismo sobre o credo da evolução com fervor quase religioso, o próprio Darwin não precisava fazer isso. Ele procurava segurança na ciência, e acabou encontrando-a na integridade de sua própria metodologia empírica.

A transferência dos exemplos de Newton e Darwin para o de Freud em certo sentido representa mais um retrocesso do que um avanço na história. Pois embora esteja bastante claro o esforço que o último dedicava à elaboração de suas teorias, em outros aspectos se assemelhava mais ao profeta tradicional que ao cientista moderno — no mínimo, em sua confiança no misticismo numerológico de Wilhelm Fliess. Como cientista experiente, de formação total no empirismo do século XIX, o próprio Freud só podia ser indiretamente consciente da deficiência de suas teorias. Por fim, como devia saber, não havia método algum de testar essas teorias ou avaliar o mérito delas que não implicasse a suposição de seu gênio pessoal. Enquanto as teorias de Darwin, construídas com paciência, cuidado e amor, numa base muito profunda de provas, eram um motivo de segurança existencial, as de Freud eram como uma estrutura imensa, defeituosa e suspensa sobre um abismo. Inconscientemente, a fim de proteger essa estrutura precária contra o ceticismo de seus críticos, Freud começou a fortalecer o movimento psicanalítico com sua própria personalidade messiânica.

Nesse aspecto, as atividades do fundador da psicanálise como um professor conferencista foram sobretudo importantes para o incipiente movimento psicanalítico. Pois ele era um talentoso orador público, com dons consideráveis de exposição e uma rara capacidade de apresentar suas teorias altamente especulativas de uma maneira que as tornava racionais e contidas. Vestindo muito à vontade o manto da autoridade acadêmica, desenvolvera nitidamente um estilo que transmitia não apenas suas idéias, mas também seu carisma e magnetismo pessoais, bastante consideráveis, qualidades que agora explorava com confiança e eficácia cada vez maiores.

Mesmo antes de sua promoção acadêmica, Freud de vez em quando atraíra discípulos. Em 1900, por exemplo, após a publicação de *A interpretação dos sonhos*, fora

contratado por um jovem médico vienense, Wilhelm Stekel, que saudara seu livro como o precursor de "uma nova ciência de interpretação dos sonhos". Stekel logo se tornou um dos seguidores mais devotados de Freud, e no outono de 1902, a sugestão dele de que o autor devia formar um grupo de estudos dedicado a explorar suas idéias foi avidamente aceita. Freud convidou dois médicos vienenses que vinham assistindo às suas palestras a ingressar no grupo. Também convidou Alfred Adler, um médico que recentemente passara a se interessar pelo estudo dos distúrbios mentais. O resultado foi o primeiro encontro do que se tornou conhecido como a Sociedade Psicológica das Quartas-feiras, que em 1908 viria a ser transformada na Sociedade Psicanalítica de Viena. Segundo as reminiscências de Stekel, as primeiras reuniões do grupo das quartas-feiras revelaram-se inspiradoras. "Reinava a harmonia total entre os cinco membros, nenhuma dissonância; éramos como pioneiros numa terra recém-descoberta, e Freud o líder. Uma centelha saltava de uma mente para a outra, e todas as noites eram como uma revelação."[10]

Freud, nesse aspecto, continuava a seguir o padrão de desenvolvimento messiânico. Como inúmeras dessas figuras anteriores, tendo esperado sem sucesso que todo o mundo reconhecesse seu valor ímpar e a importância das verdades que acreditava ter descoberto, começava agora a formação de um pequeno grupo seleto de seguidores, que lhe proporcionariam o aplauso tão almejado, e que julgava realmente merecer. Durante vários anos esse papel fora desempenhado, em parte, por Fliess. Mas a relação de Freud com Fliess era complexa, e o primeiro muitas vezes tendia, como já vimos, a projetar no amigo sua própria identidade messiânica. Após a promoção acadêmica, à qual dava tanto valor, ele começava afinal a reclamar essa identidade. E passara, com assiduidade, a procurar o tipo de intelectuais inteligentes, criativos, mas também profundamente inseguros, que julgava dignos de sua atenção e sentia que se submeteriam à sua liderança. Encontrar esses discípulos convenientes tornou-se uma das mais importantes de suas preocupações durante os primeiros anos do século. É significativo que até recorresse às palavras usadas por Jesus com seus discípulos para descrever a tarefa da evangelização, referindo-se a si mesmo como um "pescador de homens".[11]

Talvez o fato de as primeiras reuniões do grupo das quartas-feiras ter alguma coisa de um caráter religioso seja melhor indicado pela descrição de Stekel. Junto com esta, podemos colocar a confissão que ele fez em outro trecho de sua autobiografia: "Eu era o apóstolo de Freud, que era meu Cristo!"[12] Max Graf, que acabou se desligando do círculo devido ao que considerava dogmatismo de Freud, empresta outra confirmação da imagem do grupo das quartas-feiras como uma seita religiosa, tendo Freud no papel de líder:

> Os encontros seguiam um ritual definido. Primeiro, um dos membros apresentava um trabalho. Depois, serviam-se café preto e bolos, charutos e cigarros na mesa

> eram consumidos em grande quantidade. Após quinze minutos de intervalo social, reiniciava-se a discussão. A palavra final e decisiva era sempre proferida por Freud. Transpirava naquela sala a atmosfera da fundação de uma religião. O próprio Freud era seu novo profeta que fazia os métodos de investigação psicológica predominantes até então parecerem superficiais. Os discípulos — todos inspirados e convencidos — eram seus apóstolos. (...) Contudo, após o primeiro período onírico e a fé inconteste do grupo inaugural de apóstolos, chegou a hora em que se fundou a igreja. Freud começou a organizá-la com grande energia. Era sério e rigoroso nas exigências que fazia dos discípulos; não permitia qualquer divergência de sua doutrina ortodoxa.[13]

Uma medida dos poderes de persuasão de Freud é o fato de Graf, embora tenha abandonado o grupo, permanecer convencido de que a estratégia de Freud era justificável em termos pragmáticos, pois suas doutrinas tinham de ser preservadas contra as "hesitações e enfraquecimento". A visão mais cética e, na minha opinião, mais verdadeira, é que o dogmatismo e a necessidade de fazer proselitismo do fundador do movimento psicanalítico refletiam não a segurança de um autêntico descobridor, mas a ansiedade de um aventureiro intelectual, cuja confiança externa não passava de uma máscara para um profundo senso de insegurança intelectual. Freud, nessa visão, sentia-se internamente levado a disfarçar a deficiência de suas teorias acobertando-se com o carisma do profeta. Depois, prosseguiu apresentando, para si mesmo e os outros, a dependência fundamentalmente religiosa de seus seguidores como uma aprovação intelectual objetiva da psicanálise. A Sociedade das Quartas-feiras, iniciada como um círculo de cinco homens que se reuniam em torno de Freud, logo se ampliou, passando a ter mais de vinte participantes. Em 1905, um jovem intelectual, tímido, chamado Otto Rank, juntou-se ao grupo. Entre os outros recrutas, incluíam-se o advogado Hans Sachs e Sandor Ferenczi, médico de Budapeste, com formação de neurologista, que começara a fazer experiências com a psicanálise após ler algumas obras de Freud. Para o observador fortuito, nada havia na constituição da sociedade que sugerisse ser ela outra coisa senão uma câmara de debates de idéias psicológicas. Freud freqüentemente reiterava seu compromisso com as discussões abertas, e ouvia todas as contribuições feitas com escrupulosa atenção. Mas ao mesmo tempo em que a Sociedade das Quartas-feiras incentivava a informalidade em muitos níveis, jamais se discutiu o igualitarismo intelectual. Freud permaneceu decididamente na posição de líder, árbitro e juiz de seus discípulos e suas obras. Quando a divergência começou a surgir no círculo, em 1907, ele tomou a extraordinária medida de desfazer todo o grupo. Em setembro, enviou aos membros uma circular anunciando que desejava dissolver sua "pequena sociedade" e logo depois restaurá-la como a Sociedade Psicanalítica de Viena. Sugeria que qualquer membro que não se sentisse tão entusiasmado com os debates antes poderia agora aproveitar a oportunidade para renunciar. A intenção por trás dessa ação de Freud era visivelmente eliminar

qualquer dissidência em potencial, e obrigar aqueles que desejavam continuar a reafirmar sua lealdade a ele. Na verdade, estava pedindo-lhes que mais uma vez refizessem seus votos matrimoniais.

Embora mantivesse relações cordiais com seus seguidores, raramente permitia intimidades de qualquer tipo, e era reservado mesmo com os que conhecia há muito tempo. Quando Hans Sachs o encontrou em Londres, pouco antes da morte de Freud, relatou que seu mentor continuava tão distante quanto na época em que o conhecera em Viena, trinta anos antes.[14] A distância emocional que Freud preservava entre si e quase todos seus adeptos era crucial ao seu estilo de liderança. Assim como o distanciamento levava seus pacientes a redobrar os esforços para assegurar o reconhecimento emocional de seu analista, os seguidores eram obrigados a manter a mesma posição. Quanto mais ele desempenhou o papel de um deus inescrutável, mais eles sentiam a necessidade de competir por algum sinal de seu favor. Hans Sachs é um dos muitos comentaristas que chamaram atenção para o papel desempenhado no início do movimento psicanalítico de "a rivalidade pela aclamação e aprovação de Freud".[15] Quando a intimidade com o mentor que buscavam os discípulos não se tornava acessível, eles com freqüência adotavam a atitude característica do discípulo, tratando Freud com reverência e temor respeitoso, e às vezes identificando-se abertamente com ele. Fritz Wittels lembra que o pequeno grupo dos primeiros seguidores de Freud que assistiam às suas palestras noturnas dos sábados, na Universidade de Viena, costumava acompanhá-lo "em triunfo" quando ele saía do anfiteatro, tornando-se tão conspícuos quanto possível.[16] Sabiam de cor as obras do mestre — até mesmo as notas de rodapé, segundo Wittels.

Paul Roazen cita um dos seguidores de Mahatma Gandhi para ilustrar a dedicação que os discípulos podem desenvolver por seus mestres. "Não sigo Gandhiji com a ambição de conseguir sucesso. Quero viver como sua sombra..." Roazen comenta que "muitos dos seguidores de Freud tinham esse exato sentimento para com o mestre".[17] A dedicação que os discípulos demonstravam a seu líder era evidente não apenas no entusiasmo religioso com que evangelizavam a causa dele, mas também em alguns dos mínimos detalhes de sua própria atitude. Muitos dos seguidores de Freud passaram a fumar charutos como ele. Segundo Paul Roazen, alguns chegaram mesmo a adquirir certos traços neuróticos do mestre. Sachs tornou-se obsessivo com trens ferroviários, exatamente da mesma maneira que Freud. Outro adepto famoso, Theodor Reik, "sempre procurou imitar o líder — na maneira de fumar, no estilo de escrever, e mesmo de falar. Certa época, nos Estados Unidos, deixou a barba crescer como a de Freud."[18] Muitos comentaristas sobre a psicanálise insistem em que os problemas teóricos "puros" suscitados pela psicanálise podem ser todos separados de detalhes "pessoais" como esses ou da maneira como Freud se comportava com seus discípulos. Richard Wollheim, por exemplo, adotou essa atitude para com *Freud and His Followers*, de Paul Roazen, em que se registram esses detalhes citados. Descreve o

livro de Roazen como "um perfeito exemplo da escola denegridora", escrevendo que há nele "uma bateria de crítica embrulhada e confusa (...) cuja maior parte é dirigida a um alvo que mistura o pensamento com o homem".[19] Mas afinal não se pode tratar a covarde dependência demostrada por muitos dos seguidores de Freud pelas suas idéias em separado da dependência que eles exibiam em relação à sua pessoa. Em termos científicos, os motivos para adotar suas teorias não eram, como tentei mostrar, em nada melhores que os possíveis motivos para imitarem a maneira de falar ou adquirir os hábitos neuróticos do mentor. Em ambos os casos, estamos diante não de uma decisão racional, mas com um ato de submissão irracional à força da personalidade de Freud e à capacidade que ele tinha de projetar-se, como profeta, curador e mesmo redentor, tanto na vida quanto nos textos.

As semelhanças do movimento psicanalítico com uma religião organizada foram muitas vezes notadas pelos adversários do movimento e pelos seus adeptos. Como escreveu Frank Sulloway: "Poucas teorias na ciência abarcaram um séquito que se possa comparar ao movimento psicanalítico em suas manifestações tipo culto, em sua militância, e na aura de religiosidade que lhe infundira."[20] Sulloway salienta que as características de seita do movimento psicanalítico eram muitas e variadas. Cita o sociólogo George Weisz dizendo que as mais destacadas características

> eram o elitismo e o senso de exclusividade do grupo, combinados com uma extrema desconfiança e hostilidade para com o mundo externo; uma visão escatológica da realidade; e, ainda mais importante, uma reverência exagerada pelo fundador, que transcendia os limites normais da autoridade científica...[21]

Weisz observa em seguida que um dos fatos que incentivam os movimentos a adotar as características de seita é a natureza da doutrina que promulgam; as doutrinas que procuram responder a questões fundamentais sobre a vida e a morte têm mais probabilidade de ser revestidas de fervor sectário do que as que tratam de problemas menos universais. Essa afirmação em si parece bastante razoável. Mas dificilmente basta para explicar o sucesso assaz extraordinário que a psicanálise desfrutou entre os intelectuais do século XIX. Afinal, muitas tentativas de responder a questões fundamentais sobre a vida e a morte jamais exibiram nenhum sinal de evoluir para movimentos coerentes e historicamente influentes. Muitas das teorias de Fliess tratavam, como vimos, de problemas igualmente abrangentes. Mas só suas idéias de que Freud se apropriou sobreviveram. A maior parte do imenso edifício teórico de Fliess, sobretudo seu método numerológico para a periodicidade, desapareceu da história sem deixar quase nenhum vestígio.

O que parece claro é que a doutrina que, mais que qualquer outra, contribuiu para dar ao movimento psicanalítico sua identidade distinta foi a teoria da sexualidade infantil de Freud, exposta em *Três contribuições sobre a teoria da sexualidade*. Sobre

esse pequeno livro, um dos mais aprovadores biógrafos de Freud, Peter Gay, escreveu que ele o "usou como uma espécie de pedra de toque, separando aqueles que aceitaram na verdade sua teoria da libido daqueles que não quiseram conceder à sexualidade o lugar de destaque que Freud lhe atribuiu, ou que achara prudente retirar-se de suas "idéias escandalosas".[22] A observação de Gay é inteiramente correta. Talvez ainda mais reveladores sejam os comentários de alguns contemporâneos do fundador da psicanálise. Em 1924, Fritz Wittels escreveu:

> Ele controla sua teoria com ciúmes, não tolera o menor desvio dela, e cerca-a em toda a volta com uma paliçada. Foi por conta das divergências sobre essa teoria que ocorreram discórdias entre Freud e três dos mais destacados de seus colaboradores: Jung, Adler e Stekel.[23]

A consagração da teoria da libido é confirmada pelas reminiscências de Jung:

> Não há como confundir o fato de que Freud estava emocionalmente envolvido em um grau extraordinário com sua teoria sexual. Quando falava dela, seu tom se tornava exortativo, quase ansioso, e todos os sinais de seus modos em geral críticos, céticos, desapareciam. Apoderava-se de seu semblante uma expressão estranha, profundamente emocionada, cuja causa eu, desnorteado, não podia entender...
>
> Ainda me lembro do entusiasmo com que Freud me disse: "Meu caro Jung, prometa-me jamais abandonar a teoria sexual. De todas, é a coisa mais crucial. Veja, temos de fazer dela um dogma, um baluarte inabalável." Ele me falou isso com grande emoção, no tom de um pai dizendo: "Prometa-me uma coisa, meu querido filho: que você irá à igreja todos os domingos."[24]

A teoria da sexualidade infantil foi na verdade adotada como o credo da igreja freudiana. Aqueles que o abraçavam eram aceitos. Os demais eram rejeitados. Por isso, quando Max Graf examinou em retrospecto a expulsão de Adler, considerou sua recusa a aceitar a teoria da libido como uma heresia punida com a excomunhão: "Freud — como o líder de uma igreja — baniu Adler; destituiu-o da igreja oficial. No espaço de poucos anos, vivi todo o desenvolvimento da história de uma igreja..."[25]

Toda a teoria da sexualidade infantil de Freud baseou-se numa falsa ciência e foi elaborada por uma lógica espúria. Mas apesar de suas deficiências, não apenas sobreviveu, como serviu de pedra angular de todo o movimento psicanalítico. A questão que inevitavelmente se suscita é como uma teoria inconsistente e mal-concebida veio a ocupar uma posição de tanto destaque, e por que conseguiu atrair sucessivas gerações de seguidores — alguns dos quais detentores de raros dons criativos e intelectuais.

Uma resposta parcial a essa questão é que se tratava, intrinsecamente, de uma teoria muito mais atraente que a hipótese sexual anterior de Freud. Pois sua teoria da

sedução sofria do fato de que quase toda ela, do ponto de vista profissional, se derrotava a si mesma. Não apenas partia contra as ortodoxias de uma maneira que, em vez de atrair discípulos, os repelia, mas, como já vimos, também significava que todo pai disposto a pagar pela terapia da filha com Freud bem poderia ver-se pagando para ser incriminado de pervertido sexual. A teoria da sexualidade infantil de Freud não sofria de nenhum desses obstáculos. Pois embora seu envolvimento com a sexualidade continuasse a desterrar alguns discípulos em potencial, não corria contra as ortodoxias nem, talvez ainda mais importante, a ideologia sexual dominante da cultura judaico-cristã.

Em seu nível mais amplo e geral, o culto à biologia do século XIX extraíra sua autoridade científica da teoria da seleção natural de Darwin. Mas isso não era em absoluto um fenômeno apenas científico. Pois uma das principais funções culturais da teoria evolucionista de Darwin fora legitimar a doutrina do progresso inevitável do século XIX, e fazê-la parecer simplesmente uma expressão das leis naturais. Embora seja aceito por quase todo mundo que o "darwinismo social" se baseou numa versão corrompida das teorias de Darwin, pode-se remontar a origem de quase todas as doutrinas a ela associadas ao próprio Darwin. É bem verdade que Charles Darwin certa vez escreveu, na forma de um lembrete a si mesmo: "Jamais use as palavras superior e inferior." Mas, após escrever essas palavras, ele mesmo admitiu que se achava numa "confusão" sobre a teleologia, e repetidas vezes deixou de observar seu princípio mais subversivo. Em vez disso, retratava o tempo todo a evolução como uma luta competitiva pela ascendência, e escreveu ele próprio nas páginas conclusivas de *The Descent of Man* [*A descendência do homem*], só para citar um exemplo, que o "homem ascendeu, embora não por seus esforços, ao próprio ápice da escala orgânica", e também falou da possibilidade de "um destino ainda mais *superior* no futuro".[26]

Talvez se indique com mais nitidez em algumas palavras escritas por Havelock Ellis como a idéia por trás de todas as teorias do progresso evolucionista era uma idéia moral e religiosa: "Já foi dito muito bem, e por muitos, que a pureza — em última análise, a clareza física — é o resultado final em busca do qual a Natureza está sempre em luta."[27] Foi essa idéia da evolução, como progresso sempre em ascendência distanciando-se da primeiras formas da vida animal e em direção à perfeição espiritual e social, que veio a ser inseparável da maneira como se recebeu e interpretou a biologia darwinista.

Freud muitas vezes expressou ceticismo em relação às manifestações mais fáceis dessa concepção de progresso biológico. Mas apesar de todo o pessimismo com que temperou sua filosofia, jamais conseguiu escapar do *Zeitgeist* da progressividade evolucionista. Bem no coração de toda a sua teorização sobre o desenvolvimento sexual e a história humana há uma crença fervorosa, culturalmente ortodoxa, derivada enfim do apocalíptico judaico-cristão, em que os seres humanos cumprem seu desti-

no histórico, deixando progressivamente para trás suas origens animais e desenvolvendo uma consciência mais racional e sublimada. Pondo o assunto em termos religiosos tradicionais, Freud via a história humana como uma difícil marcha ascendente do reino da carne para o do espírito. Embora não partilhasse do otimismo daqueles racionalistas que afirmavam ser inevitável o progresso futuro para um nível espiritual ainda superior, sua hierarquia de valores jamais deixou de ser moldada pela visão tradicional. Certa vez disse a um paciente que "o eu moral era o consciente, o eu mau o inconsciente".[28] Ao descrever a aspiração por trás do tratamento psicanalítico, escreveu as seguintes palavras, já citadas na Introdução:

> Liberamos a sexualidade em nosso tratamento, mas não para que o homem possa daí em diante ser dominado por ela, e sim para operar uma supressão possível — a rejeição dos instintos sob a orientação de um agente superior. (...) Tentamos substituir o processo patológico pela rejeição.[29]

Como sugerem essas palavras, há uma tensão constante nos textos de Freud entre o desejo de explorar as origens animais dos seres humanos, junto com sua herança instintiva, e o impulso de transcender essa animalidade. Mas jamais se trata em definitivo de que o caminho da transcendência — ou "sublimação" — representa o ideal. "Não temos outro meio de controlar nossa natureza instintiva senão nossa inteligência", ele escreveu, "(...) o ideal psicológico [é](...) o primado da inteligência."[30]

Não há a menor dúvida de que essa harmonia entre o *ethos* da psicanálise e o da ortodoxia judaico-cristã foi em parte responsável pelo sucesso inicial da psicanálise, e que isso ajuda a explicar por que os seguidores de Freud às vezes se comportam mais como membros de uma igreja do que como uma associação de cientistas. A sobrevivência do movimento psicanalítico e sua continuada força hoje, contudo, parecem exigir uma explicação mais científica do que a fornecida por vagas comparações entre o *ethos* da psicanálise e o da tradição judaico-cristã.

Um meio de abordar esse problema é examinar como a própria atitude de Freud com as idéias de saúde e doença mudou e se desenvolveu durante os vinte anos que decorreram entre sua visita a Charcot em Paris e a publicação de sua teoria da sexualidade infantil. A princípio Freud preocupava-se quase exclusivamente com pacientes que, como apresentavam visíveis sintomas físicos, teriam sido julgados "doentes" pela maioria dos médicos. Na época em que publicou sua teoria sexual, contudo, muitos de seus pacientes não se achavam "doentes" no sentido tradicional da palavra. Pois cada vez mais Freud passou a preocupar-se não com pessoas que sofriam de sintomas físicos, mas com indivíduos que claramente sentiam agudas aflições emocionais — como a mulher angustiada por ciúmes ou a jovem com os rituais obsessivos na hora de dormir, cujos casos foram discutidos antes (ver Capítulo 12).

Do fato de Freud evoluir dessa maneira, distanciando-se das doenças caracteri-

zadas por sintomas físicos para a análise dos problemas emocionais das pessoas, bem poderíamos concluir que ele acabou libertando-se dessa estreita tendência médica em relação a "doenças", e substituindo essa atitude por um ponto de vista completamente psicológico e inteiramente independente da biologia e da medicina. Esse ponto de vista é promovido muitas vezes não apenas pelos defensores da psicanálise, mas também por muitos espectadores independentes. Mas aceitar essa visão — com sua disjunção implícita entre a obra anterior e posterior de Freud — seria pintar um quadro todo falso de como na verdade se desenvolveu a psicanálise.

Pois, a partir da época de sua colaboração com Breuer, Freud jamais deixou de julgar-se, e buscar assim ser julgado pelos outros, um curandeiro. É bem verdade que, como muitas personalidades messiânicas antes, não estava disposto a permitir que as visíveis limitações desse papel o restringissem. Mas não foi desviando-se dos doentes para os saudáveis que ele buscou escapar delas. Mas sim por ampliar a idéia de doença e aplicá-la aos que, na verdade, não eram de modo algum doentes.[31]

Freud conseguiu ir aos poucos universalizando o conceito de doença graças quase inteiramente, em primeiro lugar, à sua adoção sem ceticismo das teorias de Charcot. Pois uma vez que aceitou a concepção errada básica propagada por Charcot — de que os sintomas físicos *reais,* como paralisias ou contraturas, podiam ser *diretamente* causados por idéias e emoções ocultas em alguma região inconsciente da mente — logo pareceu deduzir que toda forma de comportamento anormal que desse a impressão de ter como causa um conflito emocional era *ipso facto* uma forma de doença. Quando Freud aceitou a princípio a solução inventada por Charcot para o problema da histeria, sua idéia de um inconsciente patogênico, capaz de gerar doença, aplicava-se apenas a um pequeno número de pacientes. O escopo de sua teoria da sedução era igualmente limitado. Mas na época em que elaborou a doutrina do Inconsciente, com a ajuda de idéias extraídas de Breuer e Fliess, e desenvolveu toda sua teoria da sexualidade infantil, seu conceito de doença parecia aplicar-se a quase todo mundo. Pois todo mundo, quando não doente de fato, agora era julgado como trazendo dentro de si os impulsos patogênicos que poderiam originar "doenças neuróticas" em quase todas as conjunturas de sua vida.

Já deve ser conhecida de nós a trajetória seguida por Freud ao começar como um curandeiro que a princípio realiza supostas curas milagrosas em um pequeno número de pessoas doentes, e então, posteriormente, universaliza o conceito de doença de modo a poder julgar todos os indivíduos como necessitados de um médico. Pois um padrão de desenvolvimento semelhante está implícito nas doutrinas de Jesus e no desenvolvimento posterior da Igreja cristã. David Bakan observa esse padrão geral em seu estudo da influência do misticismo judeu no pensamento de Freud:

> A psicanálise deve ter-se desenvolvido no contexto da cura de doentes incuráveis pelos meios médicos ortodoxos, de acordo com a qualidade messiânica do movi-

> mento psicanalítico. Pois o messianismo, como lhe é característico, revela-se primeiro pela cura milagrosa dos doentes. Em seguida, chega a uma reforma social em grande escala. Do mesmo modo a psicanálise de Freud, da cura de indivíduos, chegou à cura da sociedade.[32]

O próprio Freud desconhece claramente a profundidade de seu tradicionalismo religioso submerso quando, num trecho significativo, introduz a psicanálise com um dos grandes golpes desferidos "no ingênuo amor-próprio do homem". O golpe anterior, ele diz, viera de Darwin, que provara a "natureza animal inextirpável (...) do homem".[33] Esse trecho, em que ressalta a referência de Freud à sua teoria do Inconsciente, é muitas vezes citado por comentaristas da psicanálise. Mas nem sempre se avalia sua importância total. Pois o que Freud ignora, e tendemos a não notar, é que suas palavras pertencem não ao domínio da ciência objetiva, mas ao da ética. Ainda mais importante, o alvo moral que ele implicitamente professa é o mesmo que o de santo Agostinho, quando elaborou a doutrina que ficaria no coração da ortodoxia cristã até pelo menos o início do século XVIII — a doutrina do Pecado Original. A essência mesma dessa doutrina pode ser encontrada no ataque que ela faz ao orgulho espiritual — ou ao que Freud chamou de "o ingênuo amor-próprio do homem". A maneira como fez esse ataque foi a proposta de uma teoria da natureza humana segundo a qual os homens e as mulheres, em vez de estar no comando de sua própria vida, foram condenados a permanecer presa de um fervilhante e impuro tumulto de impulsos e desejos que se haviam tornado, com a queda de Adão, parte inextirpável de sua natureza. Os indivíduos podiam tentar dominar esses impulsos pelo uso da razão, mas jamais poderiam ter a esperança de escapar deles na vida terrena. A importância religiosa dessa doutrina foi universalizar a idéia da doença. Postulando que todos os seres humanos eram atingidos pela doença da alma, sugeria que todos se achavam igualmente necessitados de um médico. Nas palavras de Pascal, a tradicional fé cristã apoiava-se em duas coisas, "a corrupção da natureza e a redenção por Jesus Cristo".[34]

A doutrina do Pecado Original reinou durante séculos como talvez a mais importante teoria psicológica da Europa cristã. Seu imenso significado histórico e o profundo apelo psicológico é parte essencial da herança da cultura intelectual moderna. Mas um dos resultados eventuais do espírito racional da Reforma, e da Contra-Reforma na Igreja Católica Romana, foi que a doutrina tendeu cada vez mais a ser repudiada por teólogos e intelectuais. Citando as palavras de Pascal, e referindo-se sobretudo à Inglaterra protestante, T. O. Wedel escreveu que "pelo menos metade da fórmula de Pascal raras vezes é mencionada após 1700."[35]

Embora a doutrina do Pecado Original tendesse a ser progressivamente enfraquecida pela tradição central do racionalismo protestante, um dos principais projetos dos tradicionalistas religiosos sempre foi devolver a doutrina a uma posição de

centralidade teológica. Se desejamos pôr o movimento psicanalítico em perspectiva, e entender a psicologia religiosa que sustenta ao mesmo tempo suas características tipo seita e o papel messiânico adotado por seu fundador, um meio de fazer isso é analisá-la em relação aos movimentos anteriores, abertamente religiosos, que se interessaram em particular pela doutrina do Pecado Original.

Um dos mais importantes de todos esses movimentos na Inglaterra foi a Igreja Metodista, fundada por John Wesley. A obra mais extensa escrita por Wesley intitulava-se na verdade *The Doctrine of the Original Sin* [*A doutrina do Pecado Original*] (1757). Nela, após pesquisar a multidão de visões otimistas da natureza e da natureza humana predominantes em meados do século XVIII, Wesley ficou indignado com a arrogância da "atual geração de cristãos":

> Quantos panegíricos elaborados hoje lemos e ouvimos sobre a dignidade da natureza humana!... Não consigo ver que tenhamos tanta necessidade do cristianismo. Não, nenhuma, em absoluto; pois "aqueles que são sadios nenhuma necessidade têm de um médico". (...) Nem a filosofia cristã, seja lá o que se pense do pagão, pode ser mais bem definida do que nas palavras de Platão: "o único método verdadeiro de curar uma alma perturbada." Mas qual a necessidade disso se gozamos de saúde perfeita?[36]

Seria difícil encontrar um exemplo mais claro da tendência do cristianismo a universalizar o conceito de doença. Uma das metas do movimento de Wesley, na verdade, era restabelecer a "realidade" da alma perturbada cristã. E faria isso revitalizando todas as ansiedades sobre impulsos irracionais e sexuais que tradicionalmente os cristãos foram estimulados a sentir, mas sendo, por assim dizer, desvinculados da consciência da corrente dominante do racionalismo protestante. Wesley e seus seguidores acreditavam que era necessário restituir essas ansiedades enterradas à consciência cristã, pois só assim fazendo poderiam estabelecer a necessidade, pelas pessoas, da terapia que eles ofereciam.

Wesley não estava de modo algum sozinho na busca de reviver a tradicional doutrina cristã do Pecado Original. A obra a que se referia a maioria das vezes em sua pesquisa sobre a doutrina não era outra senão *Gulliver's Travels* [*As viagens de Gulliver*], de Jonathan Swift. Pois, como um dos dois mais esquecidos críticos literários reconheceu, a sátira escatológica de Swift era, tanto quanto a propaganda religiosa de Wesley, dirigida contra o orgulho espiritual e o ingênuo amor-próprio do "homem", que ele achava fossem expressos pelo otimismo racionalista que o cercava.[37] No lugar da visão dos seres humanos que os mostrava existindo em harmoniosa integração racional, Swift reafirmava a visão cristã tradicional, segundo a qual eles se viam profundamente divididos entre a alma racional e o corpo carnal. Só podemos entender as intenções satíricas de Swift se reconhecermos que devemos ver os yahoos, apreciado-

res de excrementos que Gulliver encontra em sua Quarta Viagem, como uma representação criativa desse corpo carnal pecaminoso. O "homem não regenerado" é desse modo apresentado por Swift de uma maneira muito semelhante como à de são Paulo, santo Agostinho e inúmeros outros expoentes da tradicional doutrina cristã do Pecado Original — como um "calombo da deformidade e doenças no corpo e na mente, atacados gravemente de orgulho".[38]

Deane Swift, o biógrafo de seu primo Jonathan, reconheceu isso de uma maneira que os críticos literários modernos em geral deixaram de fazer quando defendeu *As viagens de Gulliver* contra os ataques dos racionalistas anglicanos. Ao descrever os yahoos, Swift estava, escreveu o primo, cumprindo suas obrigações como "um pregador da retidão" e "um vigilante da fé cristã":

> E condenaremos um pregador da retidão por expor na personagem de um yahoo sórdido, indócil, a deformidade, o negror, a imundície e a corrupção daqueles vícios infernais e abomináveis que inflamam a ira de Deus contra os filhos da desobediência.[39]

Devemos aqui recordar que os vícios dos yahoos pelos quais se vêem os "filhos da desobediência" como "inflamando a ira de Deus" são, na reafirmação criativa da doutrina do Pecado Original, os mesmos vícios contra os quais sempre advertiram os moralistas cristãos. Pois os yahoos são retratados não apenas como impuros devido a excrementos, mas impelidos por incontroláveis impulsos sexuais e sádicos, e como possuídos por uma lascívia animal pelo lucro financeiro. A moral implícita da sátira religiosa de Swift é que Gulliver só pode ser salvo de seu amor-próprio destrutivo e ingênuo pela aceitação da hediondez de sua animalidade e a profundidade de sua condição carnal pecaminosa. Pois só quando tiver primeiro feito isso lhe será dada a consciência de sua profunda necessidade da redenção oferecida pelo cristianismo.

Não deve ser difícil adivinhar a importância desses aspectos, esquecidos pela maioria das pessoas, da história religiosa para a criação da psicanálise e sua recepção no século XX. Pois no ambiente intelectual da Viena do século XIX, Freud viu-se numa difícil situação intelectual em muitos aspectos semelhante à vivida por Jonathan Swift no século XVIII. Com algumas exceções significativas, o clima intelectual era de otimismo racional assumido. Muitos dos mais influentes pensadores racionalistas pareciam determinados a esquecer que os homens e as mulheres sempre possuíram coisas como o corpo e todos aqueles impulsos e apetites animais a eles associados. Esses, junto com todas as formas de comportamento sexual, eram muitas vezes tratados como o resíduo animal de uma natureza que acabaria podendo ser aprimorada, com o poder da ciência, em pura racionalidade.

Freud acreditava que a estratégia por ele escolhida para resistir a essa tendência

intelectual era científica. Foi, como vimos, dentro da estrutura das suposições biológicas criadas por Darwin e Hackel que ele construiu sua teoria da sexualidade infantil, em que proclamou a descoberta de componentes instintivos como "erotismo oral" e "erotismo anal". Embora muitos contemporâneos de Freud tivessem ficado revoltados com suas opiniões, o sucesso que a própria psicanálise veio a desfrutar indica a existência de outras reações. Em 1917, o biólogo de Harvard, William Morton Wheeler, falou por muitos ao cotejar as teorias da psicanálise com outras psicologias mais racionalistas:

> Após ler atentamente durante os últimos vinte anos uma pequena biblioteca de psicologias água-com-açúcar do tipo acadêmico, e perceber como seus autores ignoram ou apenas dão a entender a existência de fenômenos estupendos e fundamentais como os da fome, sexo ou medo, não devo discordar, digamos, de uma crítica recém-chegada de Marte, que expressasse a opinião de que muitas dessas obras parecem ter sido escritas por seres nascidos e criados num campanário, castrados no início da infância e alimentados continuamente durante cinqüenta anos por um tubo com uma corrente de nutriente líqüido de composição química constante. (...)
>
> Hoje acredito que os psicanalistas estão indo ao que importa. (...) Tiveram a coragem de escavar o subconsciente, esse viveiro de todo o egocentrismo, cobiça, luxúria, covardia, preguiça, ódio e inveja que cada um de nós traz consigo como sua herança do mundo animal.[40]

A caricatura de Wheeler da psicologia racionalista contemporânea expressa uma crítica inteiramente sensata. Mas falta-lhe o reconhecimento do verdadeiro caráter do instintualismo de Freud. Nesse aspecto, a parte mais reveladora de sua afirmação é a conclusão. Pois o que é apresentado como um argumento a favor do realismo biológico é revestido da linguagem da moralidade tradicional cristã. Na verdade, embora discutindo ostensivamente a base biológica da natureza humana, Wheeler chega bem perto de apresentar uma lista dos sete pecados capitais.

A nítida confusão em sua linguagem reflete corretamente o que está no coração da psicanálise. Pois, como a essa altura já deve estar claro, o empreendimento "científico" de Freud seguiu quase exatamente o mesmo padrão das muitas tentativas anteriores de reviver a doutrina do Pecado Original. Não menos que Swift ou Wheeler, o fundador da psicanálise ofereceu uma visão da personalidade que via a natureza humana com uma divisão radical contra si mesma. Os impulsos e apetites animais que ele localizou no eu se caracterizavam em termos predominantemente negativos. Os níveis mais obscenos da imaginação sexual não eram, de acordo com Freud, para ser afirmados ou incorporados à identidade total e liberados como parte das riquezas da personalidade. Ao contrário, deviam ser intelectualmente reconhecidos e depois controlados e sublimados pelo poder da razão.

O próprio Freud não era avesso a usar a retórica tradicional do moralismo judaico-cristão para expressar esse aspecto de sua visão. Embora sua atitude para com a "perversão" sexual fosse benigna em comparação com a dos mais repressores dos comentaristas vitorianos, ele continuou a empregar o conceito, às vezes chegando quase a endossar as opiniões convencionais, como quando comparou os "pervertidos" aos "monstros grotescos pintados por Breughel para a tentação de santo Antônio", e caracterizou suas práticas sexuais como "abomináveis".[41] Usou imagística demonológica semelhante para escrever os desejos por trás dos sonhos. Estes eram, escreveu certa vez, "manifestações de um egocentrismo descomedido e implacável... Esses desejos censurados parecem assomar de um decidido Inferno. (...)"[42] Em outros trechos, Freud às vezes emprega a palavra "mal" para descrever o Inconsciente. Como já vimos, ele se refere a certa altura ao contraste entre o eu moral e o eu "mau" — equiparando o último ao Inconsciente.[43] Em *Uma breve história da psicanálise* [*A Short Account of Psychoanalysis*], escreve que os "impulsos (...) sujeitos à repressão são os do egoísmo e da crueldade, que podem ser resumidos em geral como maldade, mas acima de todos são os impulsos de satisfação sexual, muitas vezes do tipo mais brutais e proibidos".[44] Numa discussão da psicologia de grupo, sugere que o indivíduo tende a perder suas repressões quando se torna parte da massa: "As visíveis características que então exibe são de fato as manifestações desse inconsciente, *no qual tudo que é perverso na mente humana está contido como uma predisposição*" [itálico nosso]. Que Freud considera desejável a repressão e o domínio dessa parte "perversa" da mente se torna bastante claro: "Nossa mente (...)", escreve ele, "não é nenhuma unidade tranqüilamente autocontida. Isso é mais comparável a um Estado moderno em que uma ralé, ávida por diversão e destruição, tem de ser refreada e contida à força por uma prudente classe superior."[45]

Freud acreditava genuinamente que, invocando a biologia evolucionista como fazia, usava a ciência para eliminar a superstição e introduzir uma nova visão da natureza humana. Contudo, sua verdadeira realização ao criar a psicanálise foi esconder a superstição debaixo da retórica da razão, a fim de reintroduzir uma visão muito antiga da natureza humana. Ao retratar o inconsciente, ou "id", como uma massa conturbada de impulsos impuros, ver os homens e mulheres como levados por impulsos sexuais e sádicos, e um amor secreto por excrementos associado à compulsão de acumular dinheiro, Freud, na verdade, recriou a visão cristã de Swift do "homem degenerado" como um yahoo. Ao lançar sua intensa visão moral em forma ostensivamente técnica, efetivamente reinventou, para uma era moderna científica, a tradicional doutrina cristã do Pecado Original.

QUINZE

Freud, Satanás e a serpente

A VISÃO DE QUE HÁ importantes semelhanças entre a psicanálise e a doutrina cristã do Pecado Original não é nova. Num interessante ensaio publicado na coleção *Psychoanalysis Observed*, John Wren-Lewis analisou a afirmação de Freud de que a psicanálise representa o terceiro e último estágio de uma revolução científica contra "o ingênuo amor-próprio" dos seres humanos. Observa que a visão do criador da psicanálise é uma "completa deturpação" das conseqüências da revolução científica, e em seguida sugere que as palavras dele denunciam "um desejo de ser moralmente um crítico rigoroso da humanidade, um desejo de fazer as pessoas se sentir pequenas, um paralelo exato ao tradicional castigo teológico do homem por soberba". Mais recentemente, Ernest Gellner traçou um paralelo direto entre a doutrina cristã e a psicanálise. Um dos objetivos da doutrina do Pecado Original, observa Gellner, é garantir que ninguém possa abrigar por trás uma consciência de virtude:

> Trata-se do equivalente do endividamento universal do camponês. Esse endividamento e *ponto de partida* morais, universais, asseguram que ninguém sequer possa começar a vida com um livro-razão em branco. Todo mundo tem dívidas sempre renováveis e autoperpetuadoras para pagar desde o início, e deve trabalhar arduamente para pagá-las, se quiser que lhe garantam mesmo a esperança de salvação. *O Inconsciente é uma nova versão do Pecado Original.*"[1]

Em 1948, R. S. Lee, em seu livro *Freud and Christianity* [Freud e o cristianismo] tentou, na verdade, recrutar as teorias psicanalíticas em defesa do cristianismo, ao oferecer uma explanação científica do Pecado Original:

> Aqui também se encontra a explicação do Pecado Original... Não é nossa preocupação discutir aqui a concepção teológica, mas a psicanálise projetou considerável

> luz no que está por baixo da concepção. O senso de pecado vem, como vimos, da personalização do Superego na resolução do Complexo de Édipo, pelo qual o desejo de destruir o pai e possuir a mãe dominaram o filho em desenvolvimento. Se não existissem esses desejos, nenhuma necessidade haveria de formar o Superego, e em conseqüência desenvolver uma consciência moral. Portanto a precondição para adquirir-se o conhecimento do bem e do mal em tudo é que pecamos psicologicamente. O senso de culpa é inerente à nossa constituição. O pecado original é o complexo de desejos no Complexo de Édipo que desenvolvemos antes de ter um senso moral, mas que permanece, em graus variados de fixação, após adquirirmos aquele senso moral em lidar com eles como desejos perigosos.[2]

Escrevendo em 1960, David McClelland, um quacre descendente de protestantes radicais, e também psicólogo de Harvard, sugeriu que a atitude de Freud para com a pecaminosidade humana é um dos motivos "pelos quais a psicanálise exerce tanta atração para os intelectuais americanos":

> Sua insistência no mal na natureza humana, e em particular na origem sexual desse mal, convinha bem ao temperamento da Nova Inglaterra, formado por uma ênfase puritana semelhante. Na verdade, ouvir Anna Freud falar das tendências criminosas das crianças de um e dois anos é fazer com que inevitavelmente nos lembremos dos sermões calvinistas sobre a danação infantil.[3]

Observações semelhantes foram feitas por muitos comentaristas diferentes. Embora alguns observadores não tenham dificuldade alguma para identificar a semelhança *externa* entre a psicanálise e a doutrina do Pecado Original, a importância mais profunda dessa semelhança revelou-se mais ardilosa.

Um dos motivos do malogro da investigação desse paralelo foi a suposição de que as semelhanças superficiais ocultam diferenças mais significativas e ainda mais profundas. Muitas vezes admite-se, por exemplo, que enquanto os expoentes da tradicional doutrina cristã do Pecado Original foram estabelecidos deliberadamente para criar a ansiedade e exacerbar os sentimentos de culpa, Freud descobriu um meio pelo qual podiam ser aliviados esses sentimentos. Ver o problema dessa maneira, contudo, é não entender a medida em que Freud, longe de subverter as doutrinas judaico-cristãs, apenas adotou uma versão modernizada do realismo sexual que era em si mesmo parte integral dos ensinamentos tradicionais. Porque Freud não foi de modo algum o primeiro pensador judeu-cristão a adotar a visão é que "não devemos nos exaltar a alturas tão elevadas a ponto de nos fazer negligenciar completamente o que havia de origem animal em nossa natureza".[4] Essa visão da natureza humana é acima de tudo um comentário sobre o *orgulho* humano, é mais agostiniana que darwiniana. Como vimos, era exatamente uma visão assim que se achava no coração da tradicional doutrina do Pecado Original. Nem devemos ver a afirmação de Freud de que alguns

impulsos sexuais "têm o direito de orientar a satisfação" como de alguma forma estando fora da visão judaico-cristã.[5] Pois a doutrina cristã dominante sempre considerou os impulsos sexuais como sendo parte da natureza humana e — pelo menos fora do sacerdócio —tendo direito à expressão direta; essa visão, na verdade, é ainda mais forte na tradição judaica do próprio Freud que no cristianismo. Só a ascensão de algumas das formas extremas de racionalismo religioso e científico estimuladas pela Reforma, e o predomínio cultural alcançado por esse racionalismo nos séculos XVIII e XIX, começaram seriamente a desafiar essa visão. Foi contra esse tipo de extremismo racionalista, e não contra as manifestações mais tradicionais da ideologia judaico-cristã, que Freud tentou se rebelar.

O fato de sua rebelião assemelhar-se, ao menos em alguns aspectos, à empreendida por Jonathan Swift no século XVIII pode parecer justificar a psicanálise. Creio não haver a menor dúvida de que Swift foi, em alguns aspectos, um psicólogo perspicaz e interessante, muito mais perspicaz e interessante, talvez, que o próprio Freud. No entanto, seria bastante errado sugerir que Swift tenha conseguido algum dia subverter, ou sequer entender claramente, as ortodoxias que pretendia criticar. Em *As viagens de Gulliver*, sua moral foi implicitamente bem clara: se as pessoas reconhecessem a realidade de suas próprias naturezas "yahoo" pecaminosas, deixariam de projetar nos outros essa natureza corrupta; por meio disso, e apenas por esse meio, poderiam controlar e subjugar a vaidade.[6] A verdade psicológica que Swift não consegue se levar a enfrentar, contudo, é que esperar que as pessoas aceitem toda sua sensualidade, *e* simultaneamente definam essa sensualidade como pecado, significa fazer uma exigência impossível à personalidade humana. É um tanto parecido com esperar que um pobre aceite uma dívida na suposição de que aumentará sua solvência. Pois próprio o conceito do pecado sugere uma idealização de alguns elementos da identidade e uma rejeição de outros. Retratar a carnalidade humana, na forma de um yahoo asqueroso, ganancioso compulsivo, apreciador de excremento, e *simultaneamente* exigir que se aceite toda essa carnalidade como uma parte da identidade humana, não é, afinal, triunfar sobre o otimismo racionalista; é admitir a derrota frente a ele. Pois podemos apenas observar que, embora Swift se visse como lutando contra o espírito racionalista do Iluminismo, uma das premissas básicas da própria psicologia swiftiana tem suas raízes numa forma de Iluminismo otimista. Swift supõe que se pode fazer um total reconhecimento dos elementos "pecaminosos" da identidade *apesar dos* fatores emocionais que militam contra esse reconhecimento; supõe implicitamente que se pode fazer isso pelo poder da razão. Suas obras contêm a própria refutação dessa visão. A sátira, apesar de todas suas intuições, é muitas vezes corrosiva e amarga. A oposição ao racionalismo se torna às vezes uma raiva descontrolada. Nesse furor de raiva podemos ver apenas uma forma daquela mesma projeção contra a qual ele implicitamente adverte.

A possibilidade que Swift não pôde observar era que os males por ele adivinha-

dos no racionalismo do século XVIII decorriam não de uma rejeição ao cristianismo, mas de uma profunda internalização de suas doutrinas. Pois a tendência contemporânea à negação da doutrina do Pecado Original, que tão profundamente incomodou Swift e Wesley, era em certo sentido uma conseqüência psicológica direta do "sucesso" dessa mesma doutrina. Sugeria que, entre alguns intelectuais profundamente ascetas, a sensação de nojo do corpo humano e seus apetites se tornara tão aguda que a única reação psicológica viável seria "desvincular-se" de todo o corpo e refugiar-se nos sonhos de dominação racional, científica ou militar da natureza. É irônico que, ao satirizar esses sonhos de poder, Swift ofereça constantemente como uma verdade religiosa "objetiva" a própria auto-imagem degradante que é a origem psicológica desses sonhos.

A confusão que encontramos no seio da psicologia de Swift não é diferente em essência da que também se apresenta na psicanálise. Pois Freud, como Swift, supõe que é possível nos reconciliarmos, pelo poder da razão humana, com uma auto-imagem, em termos emocionais, repugnante e degradante. Assim como a natureza impossível desse tipo de exigência se reflete na sátira cáustica de Swift, muitas vezes dirigida *contra* seu próprio universalismo implícito, o universalismo de Freud freqüentemente se fundamenta no mesmo tipo de ansiedades. O mais valioso aspecto da psicanálise deve ser encontrado na maneira pela qual ela, como as exposições tradicionais da doutrina do Pecado Original, impõe de volta à nossa consciência os elementos de nossa identidade que preferiríamos esconder, indicando desse modo uma condição humana universal. O próprio Freud às vezes era admiravelmente tolerante e generoso, mesmo em relação ao homossexualismo, que julgava pessoalmente asqueroso. Numa carta escrita à mãe de um homossexual, ele lhe oferece conforto:

> O homossexualismo é certamente uma desvantagem, mas não é nada de que se deva ter vergonha, nem vício, nem degradação; não se pode classificá-lo como uma doença; nós a consideramos como uma variação da função sexual, originada por uma certa interrupção do desenvolvimento sexual. Vários indivíduos muitíssimo respeitados dos tempos modernos e antigos eram homossexuais, entre eles alguns dos mais importantes (Platão, Miguel Ângelo, Leonardo da Vinci etc.) Trata-se de uma grande injustiça condenar o homossexualismo como um crime — e uma crueldade, também.[7]

A generosidade e a considerável coragem moral que Freud aqui exibe eram aspectos muito verdadeiros de seu caráter. Ele sempre se recusou a submeter-se à provocação daqueles que julgava moralistas farisaicos, e muitos dos pacientes sem dúvida se beneficiaram dessa atitude relativamente liberal para com os problemas de moralidade sexual. Contudo, como inúmeras outras figuras proféticas mais tradicionais, a capacidade para a generosidade emocional de Freud revestia-se de uma visão moral de si

mesmo severamente exigente. Em conseqüência, o discernível universalismo positivo na psicanálise é repetidas vezes sobrepujado por sua tendência implícita a rejeitar ou condenar aspectos da sexualidade humana — ou na verdade todas as categorias dos homens e das mulheres.

De acordo com as doutrinas cristãs tradicionais (que foram, de maneira generalizada, repudiadas pelos teólogos modernos), aqueles que se recusam a aceitar o batismo purificador de Cristo estão sujeitos à condenação eterna, e são muitas vezes encarados pelos cristãos de pensamento apocalíptico como "filhos do Diabo", ou seguidores de Satanás. A psicanálise, desnecessário dizer, não tem um único artigo que corresponda ao Juízo Final. No entanto, o próprio Freud muitas vezes endossava o tipo de hábito mental de ovelhas e cabras que se acha por trás da escatologia judaico-cristã. Tendia a dividir os seres humanos naqueles que considerava suscetíveis à terapia psicanalítica e os que não — que estavam na verdade "além da redenção". As pessoas que podiam ser ajudadas pela psicanálise eram vistas como moralmente importantes — merecedoras de privar da companhia do próprio Freud. A maioria, contudo, não pertencia a essa categoria de mérito psicanalítico, e era encarada de maneira bastante diferente. Escrevendo sobre outro homossexual, Freud disse que "na maioria dos casos desfavoráveis, embarcam-se em navio essas pessoas e as mandam por mar com algum dinheiro, digamos para a América do Sul, e ali as deixam procurar e encontrar seu destino."[8] Em outro momento, numa carta a Lou Andreas-Salomé, Freud chegou mesmo a fazer a confissão implícita de que uma de suas piores qualidades era "uma certa indiferença pelo mundo. (...) Nas profundezas do meu coração, não posso deixar de me convencer de que meus queridos irmãos homens, com poucas exceções, são destituídos de valor."[9] Numa carta ao amigo e seguidor, o ministro protestante Oskar Pfister, Freud ampliou essa opinião:

> Não quebro demais a cabeça sobre o bem e o mal, mas tenho encontrado poucas coisas "boas" nos seres humanos em geral. Em minha experiência, a maioria deles é lixo, não importa se publicamente aceitam essa ou aquela doutrina ética, ou nenhuma... Se formos falar de ética, aceito um ideal elevado do qual a maioria dos seres humanos que encontrei lamentavelmente se desvia.[10]

Muito antes em sua carreira Freud deixou claro que sua simpatia pelos pacientes, jamais muito conspícua, se restringia a um alcance muito estreito. "Não me imagino me forçando", escreveu, "a investigar o mecanismo psíquico de uma histeria em alguém que me pareceu um espírito inferior e repelente, e que, numa convivência mais íntima, não seria capaz de despertar simpatia humana..."[11]

Se trechos como esses já indicam a existência de uma implícita demonologia freudiana, essa impressão é reforçada em outras partes de seus textos onde, repetidas vezes, se pode discernir uma tendência a projetar em categorias específicas de pesso-

as o que ele encarava como características humanas negativas. O moralismo de Freud é freqüentemente disfarçado pelo seu hábito de traduzir categorias morais em rótulos clínicos — um tanto como objetivava seu desgosto pelo homossexualismo caracterizando-o como uma anomalia de desenvolvimento. Mas assim que reconhecemos que os rótulos clínicos de Freud — como "erótico-anal" — tendem a ter um conteúdo moral oculto, o padrão da demonologia psicanalítica começa a ficar claro.

Na demonologia cristã, o diabo tem sido por tradição retratado como uma criatura animalesca, lasciva, sádica, e apreciadora de excremento. A tradição medieval associava os judeus ao diabo, e o estereótipo cristão do judeu correspondia estreitamente à descrição do diabo, que também era visto como uma espécie de usurário diabólico pedante, acumulando nas regiões infernais pilhas imensas de ouro.[12] Se julgarmos a psicanálise como uma continuação disfarçada de nossa tradição religiosa, não nos surpreenderemos ao descobrir que se usou uma configuração dos traços da personalidade diabólica para definir o conceito de "caráter anal". Freud apresenta o "caráter anal" pela imagem de um homem que, como o diabo, é dado à ganância, sadismo e pedantismo, e que, como o diabo, é um apreciador secreto dos excrementos. Também não nos surpreenderemos ao descobrir que o conceito do "caráter anal" foi muitas vezes usado por psicanalistas para desferir rancorosos ataques contra indivíduos ou culturas inteiras. Há, reconhecidamente, uma diferença entre um cristão intolerante chamar os hindus de "selvagens idólatras escravizados por Satanás" e um psicanalista ver a confirmação do erotismo anal dos hindus por sua preocupação com a impureza ritualística, irritabilidade, hipocondria, miséria, insignificância, propensão a chatear, obstinação, e escrever que "o erotismo anal do hindu produz um volume informe de traços de personalidade que são a própria antítese dos europeus, sobretudo dos ingleses". Foi essa a posição adotada por Owen Berkley-Hill no *International Journal of Psychoanalysis* em 1921.[13] Há, reconhecidamente, uma diferença entre chamar Jonathan Swift de "monstro diabólico" e afirmar, como fez um psicanalista, que "Swift era um neurótico que demonstrava infantilismo psicossexual, com uma particular demonstração de coprofilia, associada a misoginia, misantropia, misofilia e misofobia". Foi o que escreveu Ben Karpman em *Psychoanalytic Review* em 1942.[14] Há, reconhecidamente, uma diferença entre chamar Hitler de "um agente de Satanás" e afirmar que ele personificava um tipo extremo de personalidade anal-retentiva e exibia todas as características de "uma pessoa retraída, extremamente narcisista, desagregada, indisciplinada, sadomasoquista e necrófila". Foi o que Erich Fromm disse em 1977, em seu livro *The Anatomy of Human Destrutiveness* [A anatomia da destrutividade humana].[15] Há, reconhecidamente, diferenças. Mas essas diferenças são em grande parte problemas de terminologia. Hoje há mais probabilidade de aceitarmos o tipo de linguagem "científica" usada por Erich Fromm do que darmos séria atenção a conversas sobre anjos e demônios. Quando Fromm procura convencer que Hitler era um perfeito "necrófilo", enquanto Albert Einstein, Albert Schweitzer e o

papa João XXIII, eram puros "biófilos", fala na linguagem do neologismo científico moderno. Mas é evidente que seu desejo ingênuo de dividir o mundo em bem e mal resulta diretamente do apocalíptico judaico-cristão. Nesse sentido, Fromm está apenas exagerando de forma grotesca uma tendência fundamental à psicanálise clássica, e que se originou do próprio Freud — o hábito psicanalítico de inventar ou exagerar as diferenças entre os seres humanos — as diferenças entre "modernos" e "selvagens", entre a personalidade madura e a "neurótica", entre homens e mulheres.

Por todos os séculos da história cristã, funcionou o que o historiador francês Léon Poliakov chamou de "aquele terrível mecanismo de projeção que consiste em se atribuir seus próprios desejos blasfemos e sua corrupção inconsciente ao repugnante povo de Deus."[16] Os movimentos milenares da Idade Média, a Grande Caça às Bruxas européia, o anti-semitismo moderno e os expurgos de Stalin foram todos igualmente marcados por fantasias coletivas em que grupos que se identificavam como "puros" procuraram aniquilar classes inteiras de seres humanos imaginados como "maus" ou "impuros".[17] Mas se nos voltamos para a psicanálise a fim de examinar a fundo o processo fundamental da projeção demonológica que deixou cicatrizes na face da história cristã, o que vemos nada mais é que uma versão menos destrutiva do mesmo processo. A psicanálise não apenas projeta os sentimentos de impotência dos homens nas mulheres, e as ansiedades e impulsos obscenos da personalidade normal nos "neuróticos", mas ela também, talvez mais importante, projeta os impulsos e desejos adultos nas crianças.

Segundo a teoria da sexualidade infantil de Freud e os conceitos associados da fixação e da regressão, todos os mais sinistros e destrutivos aspectos do comportamento humano adulto se originam nos primeiros estágios do desenvolvimento natural da criança, e representam erupções de energias e instintos infantis na vida adulta. Talvez essa atitude para com a infância se inclua com mais clareza num trecho de *Lições introdutórias*, em que ele na verdade usa o termo "mal" para caracterizar a vida mental das crianças. Assim que reconhecemos que "*o que é inconsciente na vida mental também é infantil*", escreve Freud, "a impressão estranha de haver tanta maldade nas pessoas começa a diminuir":

> Essa assustadora maldade é simplesmente a parte da vida mental inicial, primitiva e infantil, que podemos encontrar em verdadeira operação nas crianças, mas que, em parte, negligenciamos nelas por conta de seu pequeno tamanho, e em parte não levamos muito a sério por não esperar das crianças nenhum padrão ético elevado.[18]

Com argumentos como esse, criou-se um ideal abstrato em que o adulto "normal", "bem-ajustado" ou "saudável" é retratado como relativamente livre de conflito, tensão, ansiedade, raiva interior e violência. Em contraposição, retrata-se, implícita ou

implicitamente, a criança não regenerada como fervilhando em seu interior de perversão sexual e raiva sádica. Para usar a descrição aprovadora de Erik Erikson, as teorias de Freud apresentam uma visão do "organismo infantil" como "uma usina de energias sexuais e agressivas".[19]

O processo de projeção pelo qual se atribui todas as maneiras de "ruindade" às crianças é fundamental não apenas para as teorias de Freud, mas para quase todas as suas adaptações posteriores. A ênfase que Melanie Klein dá à suposta existência de uma vida fantasiosa durante os primeiros anos da criança torna a teoria kleiniana uma das mais claras expressões dessa tendência. Ela não mostra qualquer hesitação em atribuir a crianças normais desejos de dilacerar os seios ou o corpo da mãe e de sugar ou morder o pênis do pai. Klein afirma que em todas as crianças normais, o "sadismo uretral e anal" se acrescentam à mordida agressiva para originar o que chama de "o estágio de sadismo máximo":

> Todo outro veículo de ataque sádico que a criança emprega, como o sadismo anal e o sadismo muscular, é no primeiro caso desferido contra o peito frustrador da mãe, mas logo dirigido para o interior de seu corpo, que assim se torna o alvo de todo instrumento de sadismo muitíssimo intensificado. No início da análise, esses desejos sado-anais, destrutivos, da criança pequena alternam-se constantemente com os desejos de destruir o corpo da mãe devorando-o e urinando nele, mas o objetivo infantil inicial de devorar e destruir o peito dela é sempre discernível entre eles.[20]

Só nos resta aqui observar que, embora as fantasias descritas por Klein não sejam sugeridas por nenhum aspecto do comportamento de crianças de um ano de idade, nem mesmo adivinhado por mães comuns, essas fantasias correspondem, em cada aspecto individual, às fantasias de adultos. As fantasias em que os corpos das mulheres são compulsivamente conspurcados, ou se tornam "alvo de todo instrumento de sadismo muitíssimo intensificado", são, na verdade, muitas vezes expressas na demonologia medieval, nas visões do inferno e na pornografia moderna. Se aceitamos a teoria psicanalítica, devemos tentar descartar essa coincidência adotando a visão de que as fantasias sádicas e escatológicas dos adultos não são frutos de algum processo de condicionamento cultural, e sim uma manifestação direta de impulsos infantis que alguns às vezes conseguem sublimar ou reprimir, mas outros não. Portanto, vemo-nos argumentando que Sade submetia sistematicamente as mulheres a tortura, degradação e violação em suas fantasias literárias não porque era um adulto, um homem cruel (provavelmente violentado por adultos quando criança), mas porque jamais deixou de ser uma criança. A alternativa para essa visão é concluir que na descrição de Klein, como em grande parte da literatura psicanalítica, do "estágio de sadismo máximo", as fantasias e ansiedades distintamente adultas do próprio obser-

vador têm sido atribuídas às crianças que estão sendo analisadas. Os sonhos de destruição, de crueldade sádica ou de comportamento sexual "pervertido", que os adultos acham difícil reconhecer como seus, podem desse modo ser destituídos na imaginação, mas continuam praticados e manifestados sob a máscara de uma "análise" da "vida mental interior" de crianças. Estas passam assim a ser tratadas da mesma maneira que os judeus têm sido historicamente tratados pelos cristãos, ou, na verdade, da mesma maneira que muitas vezes os homens tratam as mulheres. Recriadas na imaginação como estereótipos, ou como criaturas de fantasia, eles projetaram nelas todos aqueles elementos de nossa própria identidade que o decoro cultural nos proíbe expressar de forma direta.

Pode-se extrair exemplos dessa atitude para com as crianças na literatura do século XX de quase todos os campos de conhecimento. Um exemplo particularmente instrutivo é proporcionado por uma análise de Hitler, oferecido por um famoso historiador alemão:

> O traço dominante na personalidade de Hitler era o infantilismo, que explica as mais ressaltadas e as mais estranhas de suas características e ações. A consistência muitas vezes apavorante de seus pensamentos e atitudes deve ser vista em conjunto com a força estupenda de sua raiva, que reduzia os marechais-de-campo a nulidades trêmulas. Embora aos cinqüenta anos ele construísse a ponte do Danúbio em Linz até nos mínimos detalhes exatamente igual à que idealizara quando tinha quinze anos diante dos olhos de seu maravilhado amigo de infância, isso não foi uma marca de coerência num homem maduro, que aprendera e ponderara, criticara e fora criticado, mas a obstinação da criança que de nada tem consciência a não ser de si mesma e de sua imagem mental, e para quem o tempo nada significa, pois a infantilidade não foi rompida e forçada ao sóbrio dar e receber do mundo adulto. A raiva de Hitler era a incontrolável fúria da criança que bate na cadeira porque a cadeira se recusa a fazer como ela lhe manda; sua pavorosa crueldade que, indiferente, mandou milhões de pessoas para a morte, assemelhava-se muito mais às imaginações errantes de um menino que ao pulso de ferro de um homem...[21]

Este trecho foi extraído de *Three faces of facism* [As três faces do facismo], de Ernst Nolte. Revela-nos muito pouco sobre Hitler, mas muitíssimo sobre a irracionalidade de nossas próprias teorias da infância. As palavras de Nolte sugerem que as crianças normais são obstinadas, pavorosamente coerentes, cheias de raiva interna, levadas naturalmente a dominar os outros, rudemente narcisísticas e capazes de fantasias semelhantes às que impeliram Hitler a mandar milhões de pessoas para a morte. Os outros sentimentos violentos que aparecem no trecho são apresentados como ideais de como se devem tratar as crianças. A infância é uma coisa, dizem-nos, que deve ser "*quebrada* e *introduzida à força* no sóbrio dar e receber do mundo adulto".

Essa atitude para com a infância insulta nossa experiência e qualquer avaliação da vida mental e personalidade das crianças pequenas. Mas o simples fato de um historiador poder apresentar uma análise como essa da personalidade de Hitler, sem desculpas ou explicações, mostra que a atitude deve estar muito próxima de ser uma das "doutrinas oficiais" de nossa cultura. O mais fascinante nesse exemplo específico, segundo o texto em si e seu contexto, é que é simplesmente impossível determinar se a visão de Nolte da infância derivou direto da psicanálise ou não. O emprego do termo "infantilismo" sugere, na verdade, a existência de uma influência psicanalítica agindo, e a teoria implícita do desenvolvimento da infância apresentada por ele é muito parecida de fato com a teoria da infância adotada por Freud. Mas o estilo geral das observações de Nolte parece dever-se, quase tanto quanto a psicanálise, às visões da infância de fabricação caseira culturalmente tradicionais.

O fato de ser tão difícil localizar corretamente a análise de Nolte é em si instrutivo. Não resta a menor dúvida de que, em sua forma intelectualizada moderna, essa atitude para com as crianças decorre diretamente das teorias de Freud. Mas um dos motivos pelos quais essa parte de sua teoria recebeu aceitação tão generalizada é que também ela, como tantos outros aspectos da teoria psicanalítica, se escondem no tradicionalismo judaico-cristão. O próprio Freud, como vimos, muitas vezes escorrega na retórica tradicional, como quando usa o termo "mal" para caracterizar a vida mental das crianças. Mas trabalhando, como fazia, num ambiente intelectual radicalmente expurgado do tradicionalismo religioso, é óbvio que para ele era quase impossível entender o significado cultural de sua própria retórica. Portanto, o criador da psicanálise propagou repetidas vezes o mito de que, até as suas "descobertas", a suposição de que a infância era o período da inocência fora aceito por quase todo o mundo. Isso pode ter sido verdade em seu ambiente intelectual imediato. Mas é a essência mesma da doutrina do Pecado Original, afirmando que as crianças não chegam ao mundo puras e depois aprendem a pecar, mas já chegam trazendo consigo sua sensualidade pecaminosa. A atitude de Freud para com a infância, longe de ser inédita a ponto de ninguém haver pensado nela, era na verdade tão antiga que muitos tinham conseguido esquecê-la. Na Idade Média, acreditava-se que a criança recém-nascida era não apenas corrompida pelo contato com o corpo impuro da mãe — uma das filhas de Eva —, mas também realmente possuída pelo demônio. Era por esse motivo que o ritual tradicional do batismo infantil incluía a cerimônia do exorcismo.[22] Essa atitude para com as supostas tendências perversas das crianças muito pequenas tornou-se profundamente internalizada em nossa consciência cultural, e o retrato religioso de crianças como "anjinhos" tende a ser a expressão sentimental do receio de que elas possam na verdade ser apenas "diabinhos". Esse temor moldou muitas de nossas atitudes para com a educação dos filhos, e onde esse temor diminuía como enfraquecimento da vitalidade da doutrina do Pecado Original sempre houve cristãos que tentaram revivê-lo. Escrevendo em 1621, os puritanos Robert Cleaver e

John Dod devem ser vistos não como formulando uma nova visão da infância, mas reafirmando uma muito antiga:

> A criança muito pequena deitada no berço é ao mesmo tempo geniosa e cheia de afetos; embora tenha o corpo pequeno, o coração é grande, e todo voltado para o mal. (...) Caso se permita que essa centelha cresça, explodirá em fúria e ateará fogo em toda a casa. Pois mudamos e nos tornamos bons não pelo nascimento, mas pela educação. (...) Por isso, os pais devem ser prudentes e circunspectos. (...) devem corrigir e reprovar com severidade os filhos que digam ou pratiquem maldades...[23]

Em vista do medo e da visão de todo irrealista da infância que inevitavelmente resulta da doutrina cristã, quase não surpreende que houvesse uma constante tendência dos pais a rejeitar a visão ortodoxa sobrepondo-lhe a fantasia alternativa da inocência infantil. Por isso, quase duzentos anos depois de Cleaver e Dod darem seu conselho aos pais puritanos, a evangélica Hannah More achou necessário lembrar aos pais as antigas verdades em risco de ser esquecidas, escrevendo: "É um erro fundamental considerar mais as crianças como seres inocentes, cuja pequena fraqueza talvez precise de alguma correção, do que seres que trazem para o mundo uma natureza corrompida e tendências más, cuja correção deve ser a grande finalidade da educação."[24] Só se pode avaliar a atitude de Freud para com a infância à luz dessas visões historicamente ortodoxas.

Tão próximas são as visões do criador da psicanálise das doutrinas tradicionais, que é tentador afirmar que ele nada mais fez que camuflar uma doutrina antiga em termos modernos. Mas quando inspecionamos essas teorias com maior profundidade, ressalta daí com mais clareza a existência de uma importante diferença. Pode-se vê-la ao analisarmos um trecho de *A interpretação dos sonhos*, em que Freud discute sua visão da infância:

> É fácil ver que a personalidade mesmo de uma criança "boa" não é a que gostaríamos de encontrar num adulto. As crianças são completamente egoístas; sentem suas necessidades com muita intensidade e lutam com implacabilidade para satisfazê-las. (...) Mas em função disso não chamamos uma criança de "má", chamamos de "travessa"; não é mais responsável por seus feitos maléficos em nosso julgamento que aos olhos da lei. E é certo que isso tenha de ser assim; pois podemos esperar que, antes do término do período que estipulamos como infância, os impulsos altruísticos e a moralidade despertarão no pequeno egoísta e (...) um ego secundário irá revistar e inibir o primeiro. (...) Quando essa moralidade não se desenvolve, gostamos de falar de "degeneração", embora na verdade o que nos enfrenta seja uma inibição do desenvolvimento.[25]

O ponto crucial na visão do mal por Freud é o fato de vê-lo não como uma condição permanente, inevitável, dos seres humanos, mas como um estágio de desenvolvimento que todos os indivíduos saudáveis estão biologicamente destinados a abandonar quando evoluem para o amadurecimento. Adotando essa visão, Freud consegue preservar muitos dos aspectos tradicionais da doutrina do Pecado Original, embora ao mesmo tempo se opondo implícita e às vezes explicitamente a algumas das mais repressivas estratégias da educação de filhos que se originaram dessa mesma doutrina. O que a maioria dos historiadores da psicanálise não reconheceu é que a "permissividade" da psicanálise deriva quase inevitavelmente de suas premissas biológicas. Pois como Freud acreditava que a repressão era antes de tudo um fenômeno biológico, e que a própria civilização era transmitida em grande parte por herança, deduzia-se que a excessiva intervenção paterna no desenvolvimento natural do filho não era necessária. A "pecaminosidade" não era mais vista como uma coisa que necessitava ser disciplinada, ou tirada a pancadas da criança; a maioria dos indivíduos deixaria para trás naturalmente seu eu "mau", e aqueles que não o faziam podiam ser ajudados em seu desenvolvimento inibido pela psicanálise.

Sem planejar conscientemente suas teorias para corresponder a uma necessidade histórica, Freud criara na verdade um corpo de doutrina psicológica que, embora de todo espúria do ponto de vista científico, convinha idealmente às culturas judaico-cristãs do século XX. Pois, para as sociedades que começavam a perder contato com suas ortodoxias tradicionais, tudo o que as idéias de Freud ofereciam não passava de uma teoria tradicional do mal, que, ao contrário das versões mais antigas, era inteiramente compatível com as doutrinas da liberdade individual que se desenvolveram a partir do iluminismo e do romantismo europeu do século XIX.

Portanto, por trás da apresentação cismática e revolucionária por Freud de suas idéias, preservou-se uma profunda continuidade cultural. Essa combinação de modernismo científico e tradicionalismo religioso era profundamente atraente, e não há a menor dúvida de que muito mais que o valor explanatório de sua teoria do desenvolvimento da infância, foi a capacidade de Freud de modernizar a doutrina do Pecado Original que ajudou a dar à explicação psicanalítica da infância a generalizada atualidade cultural que ela tem hoje.

DEZESSEIS

Padres, penitentes e pacientes

EM SEIS DE MAIO DE 1906, FREUD FAZIA CINQÜENTA ANOS. Como já vimos, já começara a estabelecer uma reputação em Viena e mais além. Para comemorar seu aniversário, um pequeno círculo de admiradores presenteou-lhe com um medalhão desenhado por um famoso escultor vienense. Um dos lados trazia um retrato de Freud de perfil. No outro, um desenho grego que mostrava Édipo dando a resposta à pergunta que lhe fez a esfinge. A inscrição grega era uma fala extraída de *Oedipous Tyrannus*: "Ele decifrou o enigma da Esfinge e foi um homem poderosíssimo."

Na biografia de Freud, Ernest Jones relata um curioso incidente ocorrido durante a entrega dessa medalha. "Quando Freud leu a inscrição, ficou pálido e agitado e, numa voz embargada, exigiu saber quem tivera essa idéia. Comportou-se como se tivesse encontrado um *revenant*, e tinha mesmo."[1] Após Paul Federn esclarecer que fora ele quem escolhera a inscrição, Freud revelou que quando era estudante na Universidade de Viena, sempre passeava pelo átrio, inspecionando os bustos dos antigos professores e entregando-se à fantasia de que, quando seu busto viesse a aparecer ali, teria inscritas as mesmas palavras que Federn escolhera para o medalhão.

Presume-se que a escolha da inscrição de Federn tenha sido uma coincidência que provavelmente jamais teria ocorrido não fosse pelo fato de que, àquela altura, Freud chegara a um ponto em sua carreira em que suas fantasias de grandeza pessoal se tornavam cada vez mais visíveis para os outros. Em 1906, os elementos fundamentais da doutrina psicanalítica sem dúvida já se achavam a postos. Tanto a teoria dos sonhos quanto a da sexualidade infantil estavam prontas, e Freud também publicara não apenas um livro sobre os chistes, mas também seu livro sobre erros, *A psicopatologia da vida cotidiana* [*The Psychopathology of Everyday Life*]. Nos anos seguintes, ele introduziria importantes modificações em suas teorias. Por exemplo, a substituição do conceito de mente consciente e inconsciente pelo esquema tripartite

do ego, superego e id. Também ampliaria a concepção da libido e introduziria a noção do instinto da morte. Mas eram mais elaborações da posição doutrinal que já formulara do que, essencialmente, novos desenvolvimentos. A principal tarefa que ele então enfrentava não era a de criar novas teorias, mas a de assegurar que se preservassem e disseminassem as doutrinas que já havia formulado.

Em relação a isso, Freud, claro, sentia que não podia confiar em seus seguidores imediatos em Viena, pois aos seus olhos a qualidade deles deixava muito a desejar. Em certo sentido, a principal função desses seguidores, no que lhe dizia respeito, era criar à sua volta uma aura de importância bastante forte para atrair discípulos de fora. Em 1907, Karl Abraham deixou seus estudos na Suíça para participar pela primeira vez de um dos encontros de quarta-feira de Freud. Ele descreveu suas reações ao amigo Eitington:

> Não estou muito entusiasmado com os adeptos vienenses. Fui à reunião quarta-feira. *Ele* está tão longe à frente dos outros. Sadger parece um estudante do Talmude; interpreta e obedece cada regra do Mestre com ortodoxa severidade judia. Entre os médicos, o Dr. Federn me causou a melhor impressão. Stekel é superficial. Adler, parcial, Wittels, também, lembra muito o fraseólogo, os outros, insignificantes. O jovem Rank parece muito inteligente, o Dr. Graf igualmente...[2]

Ernest Jones foi outro visitante do exterior atraído pela fama crescente de Freud, mas que permaneceu insensível para os seguidores vienenses. Em sua opinião, "pareciam um acompanhamento impróprio para o gênio de Freud, mas na Viena daqueles dias, tão cheia de preconceitos contra ele, era difícil garantir um aluno com a reputação a perder, portanto ele tinha de pegar o que conseguia."[3]

Mas apesar de tais reservas de alguns dos adeptos, o círculo de Freud continuou crescendo. Logo depois que o contigente suíço — incluindo Abraham e Jung — começava a chegar, Freud recebeu a visita de outros que viriam a desempenhar um papel crucial no movimento, entre eles Ferenczi, de Budapeste, Jones, da Grã-Bretanha, e o americano A. A. Brill, que se tornaria seu primeiro tradutor.

Ao relatar esses estágios iniciais do desenvolvimento do movimento psicanalítico, Peter Gay oferece uma explicação dos motivos por que os primeiros encontros dos seguidores de Freud geraram tanta ira e ressentimento. "Afinal", escreve, "nenhum dos homens que naqueles anos heróicos e exploratórios invadiam, sem tato e seguros de si, os santuários mais íntimos dos outros, havia sido analisado."[4] Nessa observação de passagem, Gay identifica uma das cruciais reformas organizacionais que Freud iria introduzir pouco depois. Pois, após os primeiros anos de informalidade total, logo se tornou obrigatório a todos que ingressavam no novo movimento submeter-se a uma "análise didática", orientada pelo próprio Freud ou por um dos seus seguidores mais íntimos. O interessante é o fato de o fundador da psicanálise achar

que as análises didáticas "não podiam ser realizadas exatamente da mesma maneira que as análises terapêuticas".[5] Freud abrandou as exigências de distanciamento e neutralidade da postura do analista e decidiu que seus alunos em análise didática tinham direito a manter laços sociais com ele que, fora isso, eram estritamente abolidos.[6] Talvez porque a experiência analítica de seus seguidores tenha sido tão atípica nesses aspectos, poucos dos seguidores mais antigos de Freud parecem ter compreendido o pleno significado de mais uma das outras extraordinárias semelhanças entre a psicanálise e a religião organizada. Pois fazia parte do gênio característico de Freud o fato de que, além de traduzir uma antiga doutrina do pecado em termos da biologia moderna, também encontrou um espaço dentro de seu sistema para acolher uma das mais poderosas e unificadoras instituições religiosas — a instituição da confissão. O aspecto do ritual religioso que fora repelido pelo protestantismo como superstição era assim restaurado por Freud em nome da ciência.

Em inúmeras ocasiões na sua obra, o próprio Freud reconheceu abertamente o paralelo entre o ritual da confissão e o tipo específico de "tratamento pela conversa", oferecido pela psicanálise. "Damos o melhor de nós", ele escreve em *Estudos sobre a histeria*, "como elucidador (quando a ignorância desperta o temor), como professor, como representante de uma visão do mundo mais livre ou superior, como o *confessor, que dá a absolvição, por assim dizer, com a continuação de sua simpatia e respeito após a confissão ter sido feita*" [itálico nosso].[7] Em vista da franqueza de Freud nesse assunto, não surpreende que as semelhanças entre o ritual confessional moderno da psicanálise e sua antiga contraparte tenham sido muitas vezes observadas de passagem pelos comentaristas da psicanálise. As semelhanças são bastante prodigiosas. No século XIII, para dar apenas um exemplo, o cardeal Hostiensis criou um manual confessional sob o título "Perguntas que podem ou devem ser feitas por quem ouve confissões". Concentrava-se no que se considerava o mais grave dos pecados — "o pecado contra a natureza". O confessor era instruído a explicar o pecado ao penitente, dizendo: "Você pecou contra a natureza quando conheceu outra mulher que não a exigida pela natureza." O confessor não deve revelar as diferentes maneiras pelas quais um ato sexual pode ser contra a natureza, mas lhe é permitido interrogar com cuidado o penitente nos seguintes termos: "Você conhece bem a maneira natural. Alguma polução já lhe aconteceu alguma vez de outra maneira?" Se ele disser "Não", não pergunte mais. Se disser "Sim", pode-se perguntar: "Dormindo ou acordado?" (...) "Acordado", pode-se perguntar: "Com uma mulher?" (...) Se ele disser: "Com uma mulher", pode-se perguntar: "Fora ou dentro do vaso, e como?"[8]

Desse modo, os padres tentavam deliberadamente arrancar dos penitentes confissões de atos sexuais "pervertidos", masturbação e *coitus interruptus*. Alguns dos interrogatórios tradicionalmente feitos pelos confessores sobre os pecados sexuais "pervertidos" dos penitentes se destinavam, em suma, a extrair quase as exatas admissões que Freud procurava arrancar dos pacientes que julgava vítimas da histeria.

Em termos mais gerais, deve-se encontrar a essência dos rituais confessionais em sua natureza íntima e secreta. Na Igreja Católica Romana tradicional, a reticência confessional era regulamentada por princípio, pois para qualquer um na confissão, mulher ou homem, a ocultação de alguma coisa por vergonha era considerada pecado mortal. Na psicanálise, de modo semelhante, o paciente é intimado a "dizer com toda a franqueza tudo que sabe e que ocorre com ele, e não se atemorizar com essa intenção mesmo que algumas coisas sejam desagradáveis de dizer".[9] Ou como escreveu Freud em outro trecho:

> A conversa em que consiste o tratamento psicanalítico não agrada a nenhum ouvinte. (...) Pois lida com o que é mais íntimo na vida mental [do paciente], tudo que, como uma pessoa socialmente independente, ele tem de esconder das outras, e, além disso, tudo que, como uma personalidade homogênea, não admite para si mesmo.[10]

Essas visíveis afinidades entre os rituais terapêuticos cristãos e freudianos podem ser facilmente rejeitadas como apenas superficiais. Mas se examinarmos as duas com mais detalhes, as semelhanças são muito mais profundas.

A relutância em explorar essas semelhanças foi sem dúvida reforçada pela profunda hostilidade existente em relação ao ritual da confissão católica tradicional. Talvez se esclareça melhor a ferocidade com que os reformadores às vezes atacaram toda a idéia de ritual confessional em *Gargântua e Pantagruel*, de Rabelais. A atitude de Rabelais para com a Igreja Católica Romana não-reformada guarda profundas afinidades com a de Erasmo — com quem ele se correspondia — e com a de Martinho Lutero. O que jamais se reconheceu suficientemente é que muitos dos trechos mais indecentes de Rabelais são veículos de uma profunda seriedade cristã. Por seu uso característico de uma forma simbólica de obscenidade, é Rabelais quem melhor expressa a atitude para com a instituição da confissão que está no coração do movimento católico para reformá-la, e que acabou sendo associada à sua abolição pela Igreja protestante.

Num trecho de *Gargântua e Pantagruel*, Rabelais representa o "Homem" como um leão, e os padres da Igreja Católica Romana não-reformada como uma raposa — símbolo tradicional da hipocrisia. Um dia, o pobre leão andava pela floresta recitando suas devoções particulares, quando um carvoeiro, que subira numa árvore para cortar madeira, jogou o machado no leão e machucou-o sério numa das patas. O leão atravessou coxeando toda a floresta, até encontrar um bondoso carpinteiro, que examinou a ferida, limpou-a o melhor possível, e depois disse-lhe que devia esfregá-la bem e conservá-la limpa, enquanto saía à cata de algumas ervas para curá-la. Um dia, não muito depois, o leão andava pela floresta quando uma mulher, vendo-o aproximar-se, tombou para trás, de modo que o vento levantou-lhe o vestido e a anágua

por sobre os ombros. "Vendo isso, o leão saltou por piedade para ver se ela se havia machucado; e quando viu o como-é-que-se-chama-isso, disse: 'Ó, minha pobre mulher, quem lhe fez essa ferida?'" O leão chamou então o "irmão raposo", mostrou-lhe a vagina da mulher e pediu-lhe que conservasse aquela "ferida" limpa:

> Olhe, irmão, olhe, meu amigo! Alguém fez uma ferida terrível nessa senhora, entre as pernas. Tem um talho visível na carne. (...) Deve ter sido um golpe de machadinha, e desconfio que seja ferida antiga. Você tem de manter as moscas longe dela, portanto esfregue e limpe bem, eu lhe imploro, e enquanto isso vou procurar um pouco de musgo para pôr na ferida. Pois assim devemos nos socorrer uns aos outros. Esfregue com força, assim, meu amigo. Esfregue bem. Pois essa ferida tem de ser arrancada a esfregadelas. Do contrário, a criatura sentirá desconforto. Agora esfregue bem, meu amiguinho, arranque esfregando! Deus lhe deu uma cauda longa e correspondentemente grossa. Esfregue com força, e não se canse de esfregar. Um bom esfregador que esfrega continuamente, e fica esfregando com seu esfregão, jamais será incomodado pelas moscas. Esfregue, meu querido amigo. Esfregue até arrancar a ferida, meu queridinho, não me demoro muito.[11]

Na parábola obscena de Rabelais, o carvoeiro é o Diabo, e a ferida que ele inflige no leão — "Homem" —, a ferida do Pecado Original, de cuja realidade o autor, como Swift e Wesley, jamais duvidou sequer por um momento. O carpinteiro é Jesus que, pelo batismo, purificou seus seguidores do pecado, e prometeu-lhes voltar mais uma vez para que eles fossem finalmente redimidos. Rabelais, contudo, adota essa visão reformadora tradicional sugerindo que os ideais do cristianismo foram corrompidos pelos homens. O que ele sugere aqui é que, por identificar a ferida do Pecado Original com os apetites sexuais — e acima de tudo com os apetites sexuais das mulheres — e depois designar os padres para limpar essa ferida com confissões regulares e íntimas, a Igreja estimulava seus padres a entregar-se à fantasia sexual vicarial; pela esfregação regular da ferida do sexo, os padres na verdade incentivavam excessos fantásticos ao mesmo tempo a si mesmos e nos penitentes.

Muitas das acusações implícitas feitas por Rabelais nessa parábola podem facilmente ser consubstanciadas por um estudo da história eclesiástica. Pois um dos papéis do confessor católico da Idade Média em diante não era simplesmente o de receber confissões, mas estimular os penitentes a pesquisar as próprias profundezas de suas almas à procura de "pecados" que esqueceram ou omitiram na confissão. Para facilitar o que era, na verdade, uma varredura da consciência dos penitentes, os confessores muitas vezes os questionavam minuciosamente, lembrando-lhes toda forma possível de pecado, e dando especial ênfase aos pecados sexuais. Freqüentemente, discutiam em pormenores as perversões sexuais e enumeravam para os penitentes as diferentes técnicas da masturbação, a fim de extrair-lhes confissões específicas. Es-

crevendo no início do século XI, o bispo Burchard de Worms deu exemplos do tipo de perguntas a fazer às mulheres:

> Fizeste o que certas mulheres costumam fazer, fizeste algum instrumento ou peça mecânica na forma do órgão sexual masculino, as dimensões calculadas para dar-te prazer, e amarrando-a às tuas partes pudendas ou às de outra mulher, assim cometeste fornicação com outras mulheres dispostas ao mal ou elas, usando o mesmo ou outro equipamento, cometeram contigo?

O confessor fazia então a pergunta seguinte: "Fizeste o que certas mulheres costumam fazer, sentar-te no instrumento acima mencionado, ou algum outro de construção semelhante, e assim cometeste fornicação em ti mesma na solidão?"[12]

Ao fazer esse tipo de perguntas, os confessores, inconscientes — ou na verdade às vezes bastante conscientes — estimulavam a imaginação sexual dos penitentes, e um dos problemas da disciplina eclesiástica que sempre se repetia era as mulheres muitas vezes aceitarem os convites sexuais que lhe faziam em segredo do confessionário, ou então se tornavam vítimas de avanços sexuais agressivos e mesmo estupro.

Por causa desses abusos, o ritual foi continuamente reformado durante toda a Idade Média, e os confessores incentivados a evitar o interrogatório explícito. Em fins do século XII, no *Penitential*, de Bartolomeu de Exeter, diz-se ao confessor para começar: "Meu caro irmão, talvez tudo que fizestes agora te venha à mente, assim te perguntarei." Em seguida o penitente era interrogado sobre os sete pecados capitais, mas não se faziam em absoluto perguntas específicas sobre os pecados sexuais, advertia-se ao padre para perguntar simplesmente: "Irmão, lembra-te se em algum momento cometestes algum pecado contra a natureza, ou então algum muito abominável." Esses pecados não eram para ser denominados pelo padre pelos nomes específicos, "pois soubemos de homens e mulheres que, pela expressa denominação de crimes deles desconhecidos, caíram em pecados que não conheciam".[13]

Uma reticência semelhante foi aconselhada por muitas outras autoridades medievais, mas é claro que nem sempre se prestava atenção à recomendação. Pois mesmo após o movimento medieval para a Reforma, fez-se repetidas vezes a acusação de licenciosidade sexual a confessores sacerdotais. O problema foi mesmo admitido por Pusey quando reviveu a prática da confissão secreta entre os clérigos ritualísticos da Igreja da Inglaterra em 1838. "Podes", ele adverte em seu manual de confissão, "perverter o sacramento por um meio sutil de saciar a paixão e o pecado em tua própria mente."[14]

A análise implícita da confissão por Rabelais baseava-se, portanto, num abuso muito verdadeiro do ritual, e sua atitude para com a confissão era muito semelhante à que adotou mais tarde a corrente dominante do protestantismo. Até hoje, uma das principais objeções que fazem os protestantes fundamentalistas à instituição da con-

fissão auricular é o fato de corromper a mente dos padres e encher a mente das mulheres de pensamentos lascivos que sem isso talvez nem tivessem.

Mas se quisermos entender a importância das semelhanças entre a confissão tradicional cristã e a da psicanálise, temos de reconhecer que nem a parábola de Rabelais nem a corrente dominante da doutrina protestante apresentam uma análise conveniente do ritual a que se opõem. A contribuição pessoal de Rabelais, na verdade, é pouco mais que uma obra de propaganda em que se reduz caricatamente um ritual extremamente complexo e psicologicamente interessante, exagerando-se uma de suas características. A mais interessante resposta para esse tipo de propaganda talvez seja a de Helen Waddell, que, num debate sobre Rabelais e alguns de seus contemporâneos, escreveu que "ninguém que não os leu sabe das fossas que a Reforma revolveu — e esvaziou — na cabeça de seus adversários".[15]

A primeira coisa que se deve frisar numa análise mais ou menos equilibrada é que os rituais confessionais satisfazem — ou parecem satisfazer — uma profunda necessidade psicológica. A urgência de confessar-se pode nem sempre ser opressiva. Pois as confissões relativamente menores às vezes são feitas apenas para eliminar um sentimento de dissonância cognitiva, ou porque a franqueza nos faz sentir melhor que a ocultação. Contudo, em casos mais extremos, o impulso de confessar pode ter uma força extraordinária. Nos romances de Nathaniel Hawthorne que, junto com Dickens e Dostoievski, é um dos maiores anatomistas da culpa, a extrema necessidade de confessar é um tema que sempre se repete. Em *The Marble Faun* [O fauno de mármore], quando a personagem central Hilda faz afinal sua confissão, Hawthorne descreve sua sensação de alívio, tão indizível quanto a satisfação de uma grande necessidade do coração, o fim de uma tortura. Ela grita sobre seu estado anterior de culpa inconfessa: "Não conseguia suportá-la. Era como se eu tivesse criado sozinha a culpa terrível, guardando-a em meu coração. Transformei-me numa coisa assustadora para mim mesma. Eu ia enlouquecer."[16] Em *A letra escarlate* [*The Scarlet Letter*], o reverendo Arthur Dimmesdale é impedido pela própria timidez de confessar seu adultério com Hester Prynne, que dera à luz o filho dele. Dimmesdale fica cada vez mais deprimido e vê-se tendo saudades do tempo em que podia se confessar: "De penitência já estou farto! Nenhuma penitência haveria... tivesse eu um amigo — ou fosse ele o pior inimigo! — a quem, quando nauseado com os louvores de todos os outros homens, eu pudesse diariamente recorrer, e ser conhecido como dos mais vis pecadores..." Seu desejo é satisfeito quando ele torna pública sua confissão no pelourinho, que fora o cenário da vergonha de Hester, e morre em seus braços. Morre, segundo Hawthorne, como quem na crise de uma dor agudíssima conquistou uma vitória.[17]

O que Hawthorne implicitamente reconhece em seus romances é o desespero da necessidade que as pessoas às vezes sentem de que seu eu "mal" — ou sua "ruindade" sejam conhecidos por outros. Entre os indivíduos que procuram psicoterapia, é

bastante comum encontrar pessoas que, se algum dia perdem a sensação de ser más ou sujas, começam a apresentar sentimentos de irrealidade. Um dos mais perspicazes seguidores de Freud, o psicanalista americano Lawrence Kubie, cita um caso que esclarece bem a situação:

> Ela disse sobre si mesma que "toda a presença social, roupas e delicadeza, bondade com os outros, tudo isso é irreal — uma simples imitação". Identificava-se completamente com o conteúdo de seu corpo. "Sou meu próprio corpo, e a única realidade dele são seus produtos, meus intestinos e minha urina." Às vezes isso se associava a um protesto explosivo, expulsivo, para que nada restasse além das fezes, por trás do qual havia uma profunda fantasia de destruição do mundo. Mas ao mesmo tempo foi colhida num difícil impasse terapêutico. Não podia tolerar seu senso de sujeira, pois isso a envergonhava, fazia-a temer as pessoas, tornava-a anti-social e de qualquer modo custava-lhe toda a confiança e alegria de viver. Por outro lado, não podia permitir se sentir limpa porque isso significava uma explosão de terríveis sensações de irrealidade.[18]

Embora a extremidade dessa provação seja incomum, o padrão por trás é extremamente comum. As origens dessa sensação de identidade dividida são profundas e complexas, mas um aspecto crucial do problema foi resumido por outra mulher, certa vez diagnosticada como esquizofrênica, e cujo caso foi discutido por R. D. Laing. Essa mulher expressa sua ansiedade por reintegrar elementos dissociados de sua personalidade. Em primeiro lugar, entrega-se a um sonho utópico:

> Todo mundo deve poder rever suas recordações e certificar-se de que [sic] teve uma mãe que o amou; mesmo seu xixi e cocô. Devia ter certeza de que sua mãe o amou apenas por ele ser ele mesmo; não pelo que podia fazer. Do contrário, ele sente que não tem direito algum de viver. Sente que jamais devia ter nascido.

Em outro ponto, a mesma mulher analisa sutilmente os próprios impulsos masoquistas. Ao terapeuta, diz: "Eu vivia lhe pedindo que você me batesse, porque tinha certeza de que jamais poderia gostar da minha bunda, mas, se batesse nela, pelo menos a estaria aceitando de uma certa maneira. Depois eu podia aceitá-la e torná-la parte de mim. Não teria de lutar para cortá-la."[19]

Essas palavras projetam muita luz não apenas no papel das fantasias e práticas masoquistas nas relações sexuais, mas também no impulso de confessar. Pois sugerem mais uma vez a intensidade da necessidade de confessar sentida por muitas pessoas para assegurar algum reconhecimento de uma parte do eu em geral mantida em segredo e rejeitada como suja. Tão extrema é essa necessidade em alguns casos que mesmo as sanções negativas contra o eu "pecaminoso" são inventadas como uma forma de reconhecimento, como podemos ver com clareza neste, e no caso do adúltero

Dimmesdale, para quem a morte é a libertação, pois traz consigo a chance de confessar-se.

A força da compulsão de confessar-se é quase sempre proporcional ao grau de ansiedade com que os indivíduos se sentiram a princípio impelidos a esconder determinados atos, impulsos ou desejos. Essa ocultação tende em si a ser motivada pelo medo de que, caso a pessoa em questão revelasse de fato sua relação adúltera, as fantasias obscenas, os impulsos violentos, ou a obsessão sexual mais profunda, ela perderia o amor e o respeito da família, dos amigos e mesmo dos parceiros mais íntimos. Mas a estratégia da ocultação tende a trazer consigo a culpa pela falsidade praticada e agudas sensações de desvalorização e irrealidade, à medida que as pessoas tentam "desligar-se" dos próprios sentimentos mais profundos. Paradoxalmente, a mesma estratégia que se adotou para combater os temores de perder o amor e o respeito dos outros pode acabar multiplicando esses temores, quando as pessoas sentem que a estima em que são tidas por aqueles à sua volta se baseia numa falsidade, que o seu eu "real" é em essência sem valor e detestável, e que, de qualquer modo, pela ocultação desse eu elas se isolaram de fato da própria possibilidade de amor.

A experiência de viver o tempo todo sobre um abismo de rejeição pode se tornar tão intolerável que leva as pessoas por compulsão a encontrar uma saída do complexo de ocultação que se tornou sua tarefa dominante. De um lado, são impelidas pela desesperada necessidade de resgatar um senso de inteireza ou integração, e do outro são motivadas por um desejo de provar que não são enfim detestáveis, mas que podem revelar seu eu "pecaminoso", se não com impunidade, pelo menos sem sofrer o máximo de rejeição. Em seu livro *Why Men Confess* [Porque os homens se confessam], O. John Rogge oferece um resumo sucinto dos motivos que estão por trás da compulsão de confessar: "Aqueles que confessam estão tentando obter ou reconquistar o amor e precaver-se contra a retaliação temida. Na verdade, estão dizendo: perdoe-me e volte a me amar; castigue-me, me bata, mas volte a me amar."[20] O ato de fazer uma confissão explícita sem dúvida não é a única estratégia a que as pessoas recorrem para escapar desse dilema. Em certo sentido, o próprio adultério é uma relação confessional em que os parceiros adúlteros concedem a absolvição um ao outro por sua condição pessoal de "pecadores".[21]

Talvez com clareza ainda maior a compulsão com que alguns homens são atraídos por prostitutas tenha uma origem psicológica e não apenas fisiológica, com os homens muitas vezes buscando o reconhecimento de fantasias e obsessões que em geral são mantidas em segredo.

Ao colocar originalmente um ritual confessional no centro de sua estrutura sacramental no início da Idade Média, não há a menor dúvida de que a Igreja Católica Romana aumentou de modo imensurável seu poder como organização. Isso em parte porque a instituição podia oferecer aos adeptos uma poderosa fonte de consolo psicológico. Mas esse aspecto positivo do ritual confessional caminhava junto com uma

outra função mais repressiva. Talvez se possa observar com mais clareza os aspectos positivos e negativos do ritual cotejando-se a versão confessional medieval anterior à Reforma com a que Rabelais e outros defenderam. Pois o íntimo interrogatório sexual dos penitentes tinha uma função muito semelhante à da retórica escatológica do Pecado Original. Num exemplo característico dessa retórica, John Donne, pregando um de seus sermões da Hospedaria Lincoln, lembrava aos ouvintes que: "Entre aquela geléia excrementosa de que no princípio vosso corpo era feito, e na qual vosso corpo afinal se dissolve, não existe na natureza coisa tão nociva, tão putrefata."[22] Muitas vezes a retórica tradicional do Pecado Original enumerava as supostas luxúrias e desejos contidos na "geléia excrementosa" do corpo, e os cristãos eram lembrados em termos explícitos de que seu corpo era um repositório efervescente de desejos lascivos, impulsos impuros, fornicação e adultério. Uma das origens da força psicológica dessa retórica é que ela na verdade oferece às pessoas que se sentem culpadas uma forma de tranqüilização indireta, pelo reconhecimento implícito da realidade de sua própria imaginação obscena. Sem necessariamente ter consciência do que acontece, os "pecadores" são atraídos desse modo para um tipo de intimidade psicológica com o pregador por causa do visível conhecimento que este tem dos seus pensamentos secretos. Simultaneamente, contudo, aprendem que essa intimidade não pode ser consumada, pois o próprio aspecto de sua identificação que o pregador parece ter reconhecido, e revigorado pela retórica, é o que ele mais deseja negar. O padrão que verificamos é, portanto, não de endosso direto daquelas partes da identidade que tocaram a vida, mas de "afirmação na negação".

Em alguns aspectos, essa reação ambivalente é em si um motivo de consolo. Mas não proporciona em absoluto o alívio completo da ansiedade. Pois as pessoas que fazem uma confissão "impura" íntima buscam, inconscientes, não a imposição de uma penitência, ou mesmo a absolvição. O que desejam acima de tudo é a tranqüilização de que os elementos de sua identidade que repudiaram como impuros pertençam ao seu ser total e indivisível; que façam parte não de algum domínio de doença ou pecado, mas das riquezas da imaginação humana. Contudo, é esse exato tipo de tranqüilização que os padres cristãos sempre foram, em termos doutrinais, incapazes de dar — e isso se aplica tanto à Idade Média quanto a hoje. Eles são obrigados pela ortodoxia a negar todas essas respostas positivas e, dando-lhes penitência, prescrever o que na verdade é um castigo voluntário. O incentivo para submeter-se a esse castigo — um incentivo cuja imensa força psicológica não se deve subestimar — é proporcionado pela promessa de que aqueles que se arrependerem continuarão a receber o amor de Cristo. É, de fato, pela aceitação de que um aspecto de seu eu *é* impuro e pecaminoso que os penitentes podem se assegurar de que jamais serão enfim rejeitados.

Não resta a menor dúvida que se deve encontrar o aspecto de maior precariedade psicológica do ritual confessional católico no relacionamento que passou a existir,

pelo menos em determinado nível, entre o penitente e o padre. O grande perigo do ponto de vista da Igreja não era simplesmente que esse relacionamento fosse vítima da luxúria mas, talvez ainda mais sério, que sucumbisse ao amor. Em outras palavras, que a tranqüilização buscada pelos penitentes fosse proporcionada pelo padre não da forma doutrinal correta, mas numa forma moldada pelo calor humano natural e a simpatia espontânea. Se o padre reagisse dessa maneira humana, havia uma possibilidade muito clara de os penitentes em busca da tranqüilização de que não eram inúteis nem detestáveis estivessem buscando essa tranqüilização no lugar errado. Poderiam, em suma, acabar apaixonando-se por seu confessor.

Tão prontos estamos hoje, em nosso puritanismo protestante, pós-protestante ou secularizado, a condenar a luxúria dos padres católicos romanos que tendemos a ignorar a capacidade deles de amar. Mas é provável que o amor sacerdotal que represente seja uma ameaça mais profunda ao sacramento da confissão que a luxúria do padre.

O próprio Freud parece não ter percebido isso. Mas sem dúvida tinha plena consciência de como a confissão católica medieval terminou em sensualidade e escândalos denunciados. Também parece ter entendido que sua técnica analítica era suscetível ao mesmo destino, e o escândalo que daí poderia resultar seria difícil, senão impossível, de resistir. Parte em resposta a esses temores, foi que ele conteve o relacionamento analítico com uma etiqueta de formalidade e distância, uma etiqueta justificada em nome da "objetividade" científica. Embora os analistas tivessem na verdade de discutir tópicos sexuais com seus pacientes, deviam fazer isso de uma maneira, para usar as palavras de Freud, "seca e direta". Deviam reprimir qualquer sinal de espontaneidade e ocultar sua própria personalidade e opiniões. Qualquer comentário a ser feito pelo analista tinha de ser expresso de forma monocórdica, sem qualquer demonstração de emoção, sem transmitir aprovação ou desaprovação. A maneira ideal numa sessão analítica era ele sentar num lugar em que ficasse invisível à pessoa que ia revelar-lhe os mais íntimos segredos de sua vida. "O médico", escreveu Freud, "deve ser opaco para os pacientes e, como um espelho, nada deve lhes mostrar além do que lhe é mostrado por eles." Também sugeriu que a "frieza emocional no analista (...) cria as mais vantajosas condições para os dois lados".[23]

Mal precisamos dizer que o rigoroso código de conduta terapêutica de Freud nem sempre foi seguido por todos os psicanalistas. Muitos se desviaram do ideal dele sem querer. Outros se rebelaram deliberadamente contra a forma clássica da análise, rejeitando sua aspiração à objetividade como enganosa. Pelo menos em alguns casos, a prática da psicanálise foi bastante enriquecida por essa dissidência. Mas os ideais de Freud continuam sendo reverenciados por muitos psicanalistas, e permanecem ao mesmo tempo influentes e historicamente reveladores. Talvez o mais importante seja que, se lermos as entrelinhas da versão do próprio Freud do que se passa durante o processo da psicanálise, veremos muitos aspectos em que a dinâmica terapêutica de

sua terapia segue o mesmo padrão que já observamos nos rituais confessionais mais tradicionais.

Nos primeiros estágios do tratamento, estimulados pelo segredo íntimo da sessão analítica, pela licença explícita que lhes é dada pelo psicanalista, e pela natureza inconscientemente sugestiva de suas "interpretações", os pacientes sentem, é inevitável, que os elementos em geral negados da sua identidade agora recebem reconhecimento. Tanto quanto o penitente tradicional, são atraídos pela intimidade psicológica com o analista e, numa tentativa de consumar essa intimidade em termos imaginativos, se sentem compelidos a confessar, através da técnica de livre associação, alguns dos mais profundos segredos de sua vida sexual, emocional e imaginativa.

O próprio Freud apresentou esse aspecto da terapia psicanalítica em termos objetivos. O que acontecia, em sua opinião, não era uma transação emocional, mas uma investigação clínica em que o paciente dava ao analista a oportunidade de examinar materiais patogênicos em potencial. Freud comparava o papel do analista com o do cirurgião:

> Nunca será demais aconselhar meus colegas a se modelarem durante o tratamento psicanalítico no cirurgião, que põe de lado todos os seus sentimentos, mesmo a simpatia humana, e concentra sua força mental na meta única de realizar a operação com o máximo de habilidade possível.[24]

Há muita possibilidade de que escavando episódios e recordações que, se supõe, haviam sido reprimidos, eles às vezes se revelassem dolorosos e originassem sentimentos conflitantes. Mas na visão de Freud, a turbulência emocional se confinaria ao paciente, e a intimidade, a intensidade ou a obscenidade do que revelavam não influenciariam significativamente sua relação com o analista.

O mais impressionante desse julgamento é sua ingenuidade psicológica. Freud parece não reconhecer que ao mandar os pacientes revelarem aspectos de sua vida e sentimentos que em condições normais manteriam em segredo, colocava-os numa posição de extrema vulnerabilidade emocional. Nas relações humanas normais, essas revelações tendem a ser reservadas apenas àqueles emocionalmente próximos e intimamente confiáveis. Ou então na verdade são amantes em potencial, como parte de um convite implícito a se tornarem íntimos. A reação natural de qualquer pessoa que faz esse tipo de revelações ao longo da psicoterapia é esperar que o analista corresponda aos seus sentimentos de intimidade, pois só assim elas se reasseguram de que os elementos "impuros" de sua identidade que foram revelados na análise não as fazem sofrer rejeição. Quando essa reciprocidade lhes é negada, por necessidade — e de forma bastante conveniente — por todos os psicanalistas ortodoxos, não admira que os pacientes manifestem profundo anseio por essa intimidade: e que, na verdade, se apaixonem por seus analistas. Tampouco surpreende que, quando os analistas se recu-

sam a oferecer aquela tranqüilização que os pacientes se sentem compelidos a buscar, estes pacientes expressem a raiva e a rejeição provocadas por uma tal rejeição.

O próprio Freud, contudo, continuou tão enredado em suas teorias que não compreendeu isso. Pois embora observasse o que chamou de o "estranho fenômeno" de o paciente "dirigir para o médico um certo sentimento de afeto (misturado, demasiadas vezes, com hostilidade)", afirmava que isso "não se baseava em nenhuma relação real entre eles". Todo o rumo tomado pela psicanálise era, em sua opinião, imprevisível:

> Talvez fosse a maior das surpresas do analista a descoberta de que a relação emocional que o paciente adota para com ele é uma relação bastante peculiar. (...) Pois essa relação emocional é, em termos francos, da natureza de apaixonar-se. Estranho, não? Sobretudo quando se leva em conta que o analista nada faz para provocar isso, mas, ao contrário, mantém-se a alguma distância do paciente (...) e cerca-se de certa reserva. (...) Esse amor é do tipo sem dúvida compulsivo. (...) Na situação analítica, apresenta-se com total regularidade, sem haver nenhuma explicação racional para ele.[25]

Embora os pacientes psicanalíticos, tanto quanto os penitentes tradicionais, busquem tranqüilização, o psicanalista não se acha em condições de proporcioná-la. Pois muitos dos segredos que lhe revelaram são definidos pela doutrina psicanalítica como pertencentes às dimensões "infantis" ou "neuróticas" da personalidade. O endosso ou a afirmação desses níveis da personalidade seria o equivalente a um padre cristão afirmar a riqueza e a vitalidade do pecado. E do mesmo modo que é contido não apenas pela doutrina, mas por sua própria ansiedade, é provável que o psicanalista ortodoxo descubra que tem as mãos terapêuticas atadas pela ansiedade. Para reassegurar-se de que não foi provocado pelo amor ou a hostilidade que o paciente agora lhe manifesta, é possível que redobre sua etiqueta de distanciamento e formalidade. Agir de outra maneira seria entregar-se ao próprio tipo mesmo de intimidade com seu paciente que, como ser humano, talvez deseje, mas que como analista foi ensinado a evitar.

Nesse estágio do tratamento, o psicanalista se vê, quase inevitavelmente, projetando os próprios sentimentos de culpa no paciente. Esse processo de projeção foi, na verdade, legitimado e institucionalizado no movimento psicanalítico pela doutrina da "transferência". Pois embora o anseio por intimidade do paciente com o analista seja uma reação inteiramente natural à situação em que foram colocados, e seja de fato um sinal da vitalidade emocional deles, esse anseio é interpretado na doutrina psicanalítica como uma confirmação de sua "enfermidade" emocional. Embora para o observador de fora um dos aspectos mais impressionantes da relação analítica seja a profunda insegurança emocional do próprio analista, a doutrina da transferência inverte essa visão e vê a necessidade de intimidade e tranqüilização do paciente como de natureza patológica, decorrente de relações insatisfatórias com os pais. Segundo a

teoria da transferência, os conflitos suscitados por essas relações são inconscientemente transferidos para a relação do paciente com o analista, que agora interpretam qualquer sinal de raiva ou dependência do paciente pelo analista como sintomático de uma perturbação profunda na personalidade do paciente. Como disse Freud: "Nosso trabalho teve o resultado de expulsar uma forma de doença com outra."[26]

O pacientes, portanto, vêem-se colocados numa posição análoga ao do penitente tradicional. Pois a mesma vitalidade imaginativa e espontaneidade emocional que foram capazes de recriar na intimidade do confessionário são agora interpretadas como uma confirmação da doutrina psicanalítica, e uma prova de sua própria neurose. Mas há uma significativa diferença entre a relação tradicional do padre e o penitente e a relação moderna entre o analista e o paciente. Pois enquanto o padre é autorizado a expressar sua desaprovação dos pecados do paciente prescrevendo uma forma de penitência, o analista é obrigado pela doutrina a conservar uma atitude de distanciamento desapaixonado e neutralidade emocional. Na teoria psicanalítica, essa atitude é justificada pela referência ao ideal de "objetividade" ou "distanciamento" científicos.

Talvez a mais interessante perspectiva na maneira como se espera que o analista se conduza durante o tratamento seja proporcionada, contudo, numa obra de Ernest Jones:

> Ele se torna o mais inacessível possível e reveste sua personalidade com uma nuvem de mistério (...) a franca tendência à indiferença se mostra por si mesma pelos desejos, no lado físico, de ser inacessível, e no lado mental, de ser misterioso. A pessoa procura envolver-se numa impenetrável nuvem de mistério e privacidade. Mesmo as mais insignificantes informações sobre si mesmo, daquelas que um homem comum não vê sentido algum em guardar em segredo, são revestidas de um senso de grande importância, e só partilhadas sob alguma pressão. Esse homem é muito avesso a que se saiba sua idade (...) quanto mais a falar de seus assuntos particulares. (...) O véu de mistério e obscuridade que projeta em si mesmo é naturalmente estendido para cobrir todos aqueles ligados a ele. Portanto ele jamais se refere com espontaneidade à família, falando dela com relutância quando lhes fazem quaisquer perguntas, e o mesmo se aplica a todos os assuntos em que possa estar envolvido.[27]

Essas palavras descrevem quase exatamente como o psicanalista ortodoxo se comporta com os pacientes. O significativo é que não se encontram num ensaio sobre técnica analítica, mas numa discussão de uma síndrome do comportamento emocionalmente inseguro, a que Jones dá o nome apropriado de "complexo de Deus". Isso não pode ser visto como uma coincidência. Mas sugere que Freud, aspirando ao ideal de objetividade "científica", e procurando defender sua técnica confessional contra os ataques que sabia lhe seriam feitos, conseguira inconscientemente recriar, como

o veículo ideal para a terapia analítica — de modo não tão igual ao tradicionalmente existente entre o padre e o penitente, mas a própria relação penitencial idealizada pela consciência protestante — uma relação direta, sem intermediação, entre o crente e um Deus distante, inescrutável, invisível e muitas vezes silencioso.

Enquanto o penitente católico romano é, em certa medida, protegido contra suas fantasias de punição divina e auto-recriminação pela mediação do padre, o "pecador" protestante foi tradicionalmente condenado a sentir-se exposto, despido, impuro e solitário, sob o olhar puro de Deus, obrigado, pela ausência de qualquer limitada forma de penitência imposta pelo padre, a imaginar a ira de Deus na ilimitada perspectiva da eternidade. Só quando entendemos em termos imaginativos a importância da inescrutável *persona* divina à semelhança de Deus, que o psicanalista ortodoxo adota durante as sessões analíticas, poderemos compreender que os pacientes psicanalíticos quase inevitavelmente sentem uma sensação semelhante de desamparada vulnerabilidade em relação à personalidade distante e misteriosa do analista. Expondo sua vitalidade emocional, eles podem reagir à indiferença estudada do analista com hostilidade e raiva. Os psicanalistas, contudo, seguros na crença em que não expuseram nenhuma parte de sua personalidade, e não reconhecendo que sua personalidade é expressa através da técnica terapêutica que escolheram adotar, vão interpretar esses sinais de espontaneidade e vitalidade não como reações justificáveis dos pacientes à sua frieza emocional, mas como sintomas de perturbação patológica. Através de sua segurança doutrinal, a eles conferida pela filiação à "igreja" psicanalítica, e pelo credo da "transferência", os psicanalistas vão provavelmente conseguir convencer os pacientes da "imaturidade" psicológica deles.

Sem poder interromper a análise a essa altura — porque fazer isso deixaria o analista na posse de alguns dos mais íntimos elementos de sua identidade sem que saibam como os julga — a maioria dos pacientes vai então, desesperada, buscar algum sinal de aprovação da figura distante e que, à semelhança de Deus, os induziu a expor a obscenidade "pecaminosa" de sua imaginação. Mesmo que seja só pela reação às inflexões da voz do analista que lhe é impossível eliminar, eles logo vêem que não é por expressar sua recém-descoberta vitalidade emocional que vão merecer a aprovação, mas por dominá-la. Ao descobrir que o analista não desce daquele céu de neutralidade desapaixonada em que tomara uma posição, os pacientes mais inseguros e sugestionáveis vêem-se inevitavelmente adotando essa personalidade inescrutável e autocontrolada do analista como o modelo segundo o qual tentam reconstruir sua própria identidade. Almejando a intimidade com o analista que — em virtude de ter visto as mais secretas e impuras profundezas do seu coração e de sua alma — tornou-se seu Deus, concluirão que essa intimidade só é possível se imaginativamente negarem os elementos mesmos de sua identidade que os obrigam a buscá-la. Como o cristão tradicional, não vão procurar a fantasia de uma versão sublimada e espiritualizada da rica intimidade psicológica que inconscientemente desejam. Para alcançar essa

intimidade, eles descobrem que são obrigados a se purificar, conscientemente condenando todos aqueles elementos de sua intimidade que foram liberados e afirmados no estágio confessional inicial da análise. É essa, na verdade, a finalidade explícita do tratamento psicanalítico, segundo as palavras do próprio Freud:

> No que se tornam, assim, os desejos inconscientes que foram liberados pela psicanálise? Ao longo de que caminhos conseguimos torná-los inofensivos para a vida do indivíduo? Há vários caminhos para conseguir isso. O desfecho mais freqüente é que, enquanto o trabalho está sendo realmente feito, esses desejos são destruídos pela atividade mental racional dos impulsos melhores que a eles se opõem. A *repressão* é substituída por um *julgamento condenatório* realizado nas melhores bases. Isso é possível porque aquilo de que temos de nos livrar são, em grande parte, apenas as conseqüências originárias de estágios anteriores do desenvolvimento do ego.[28]

Contudo, embora Freud reconhecesse isso como o desfecho da psicanálise, acreditava que o processo pelo qual se substitui uma *repressão* por um *julgamento condenatório* era psicologicamente inevitável. O que ele não reconheceu foi que esse julgamento condenatório se origina não da estrutura biológica da psique, mas da tradicional moralidade judaico-cristã, profundamente internalizada na doutrina psicanalítica. Na própria sessão analítica, esse julgamento condenatório é expresso em uma de suas mais poderosas das formas pelo psicanalista. É expresso de uma maneira provavelmente invisível para o paciente, pois não é transmitido por alguma palavra ou ação, mas antes pela inação e o silêncio. É expresso enfim por uma agressiva e insegura negação daquela mesma tranqüilização que os pacientes buscam naturalmente, e que bem poderiam esperar encontrar. Por seu próprio silêncio, ou por sua neutralidade desapaixonada, o psicanalista ortodoxo nega poderosamente todos os aspectos da imaginação do paciente que foram liberados no estágio inicial, confessional, da análise.

Embora o próprio Freud visse a terapia psicanalítica como trazendo alívio da ansiedade, isso não pode, pela própria natureza da ética psicanalítica, ser o seu desfecho verdadeiro. Pois nenhuma forma de terapia que só permita o acesso à consciência de elementos da imaginação com a condição de que sejam posteriormente "condenados" pela mente consciente pode trazer alívio da ansiedade. O resultado do tratamento psicanalítico não é tanto desfazer todo o nó da ansiedade, mas, após desfazer e liberar parte da vitalidade da imaginação, refazê-lo de diferente maneira. Esse processo terapêutico pode sem dúvida trazer algum alívio psicológico, assim como pode o ritual cristão paralelo. Mas por fim o resultado da terapia analítica só pode, mais que dissolver, conservar a culpa. Assim como o ritual confessional católico romano sempre funcionou para trancar os penitentes na dependência psicológica das instituições da Igreja, revigorando constantemente os sentimentos de culpa, a terapia analítica tendeu a funcionar do mesmo modo. Assim como o ideal do cristianismo é o

da confissão interminável, o da psicanálise é, usando as palavras do próprio Freud, o da "análise interminável".

Felizmente, para os que se submetem à psicoterapia, nem todas as formas modernas de terapia são de modo algum modeladas na psicanálise, e mesmo as que o são, muitas vezes abrandaram deliberadamente a ênfase freudiana no rigor e na neutralidade. Isso, contudo, pode trazer novos perigos, com alguns psicoterapeutas mergulhando de ponta-cabeça na turbulência emocional dos pacientes que se espera que ajudem. Embora não haja a menor dúvida de que os terapeutas solidários, capazes e emocionalmente seguros, podem às vezes proporcionar grande benefício aos que aconselham, toda relação psicanalítica continua recheada de risco emocional. Nesse sentido, a incompreensão quase total do próprio Freud da dinâmica emocional da relação psicanalítica deve representar um exemplo e uma advertência tanto aos psicoterapeutas quanto aos seus clientes. A atribuição a Freud do crédito dos psicoterapeutas que tratam de fato seus clientes com a solidariedade, discernimento e compreensão exilados da psicanálise clássica seria na verdade injusta e enganadora.

A versão que apresentei da dinâmica da psicanálise foi originalmente esboçada há cerca de dez anos, e a reproduzi aqui sem alterações importantes. Um dos desmembramentos mais interessantes na história da psicanálise ocorridos nesse meio tempo foi a publicação do suprimido "diário secreto" de Sandor Ferenczi, talvez o mais importante e original dos seguidores de Freud. Esse diário, que cobre o ano de 1932, foi publicado pela primeira vez numa tradução francesa em 1985. Contém muito assunto ortodoxo. Mas, como observou Jeffrey Masson em seu livro *Against Therapy* [Contra a terapia], também contém algumas críticas à psicanálise tão admiráveis e heréticas que praticamente fizeram com que o livro continuasse inédito por cinqüenta anos. É interessante a existência de algumas semelhanças impressionantes entre as críticas à terapia ortodoxa feitas por Ferenczi e a análise que apresentei aqui. Em sua anotação de 13 de agosto de 1932, por exemplo, ele relatou as queixas que uma de suas pacientes fizera contra a psicanálise, concentrando-se sobretudo na acusação dela de que os psicanalistas se aproveitavam da "transferência":

> *Índice dos Pecados da Psicanálise* (Censuras feitas por uma paciente): a psicanálise instiga os pacientes à "transferência". Naturalmente, a paciente interpreta a profunda compreensão [imaginada] do analista, o grande interesse dele pelos pormenores da história da vida e emoções da paciente, como um sinal de interesse pessoal, e até mesmo de ternura. Como em sua maioria, os pacientes são náufragos emocionais e se agarram a qualquer bobagem, ficam cegos e surdos aos sinais que possam lhes mostrar como é pouco o interesse *pessoal* que os analistas têm pelos pacientes.[29]

Ao comentar estas palavras, Masson observa como o analista ignora o pedido de compreensão (isto é, a validação) da parte do paciente e, ao contrário, responde com suas necessidades pessoais (por exemplo, a validação da terapia psicanalítica...)"[30]. Em seguida, cita uma crítica ainda mais extremada feita por Ferenczi:

> A análise é uma oportunidade fácil para realizar atos inconscientes, de puro egoísmo, inescrupulosos, imorais, até mesmo criminosos, e uma chance de levar a cabo esse comportamento sem culpas (sem sentimento de culpa), por exemplo, é a sensação de poder sobre os inúmeros pacientes, desamparados, cheios de adoração, que aceitam sem reservas o analista; uma sensação de prazer sádico com o sofrimento e o desamparo deles; sem a menor preocupação com o tempo de duração da análise, na verdade a tendência é prolongá-la por motivos apenas financeiros; dessa maneira, se o analista desejar, fará do paciente um pagador de impostos vitalício. Em conseqüência de experiências infantis como essa, torna-se impossível os pacientes se desligarem da análise, mesmo depois de um trabalho longo e malsucedido (...) assim como é impossível uma criança fugir de casa, porque, deixada sozinha, ia sentir-se desamparada.[31]

Talvez o mais interessante nesse trecho seja a linguagem usada por Ferenczi para descrever o relacionamento unilateral que passa a existir entre o analista ortodoxo e seu paciente. O psicanalista, sugere, adquire sensações de poder sobre seus "pacientes, desamparados, cheios de adoração", e chegam mesmo a sentir um "prazer sádico" no desamparo deles. A sugestão é que ele se comporta com uma altivez divina. Essa visão fica explícita por Ferenczi num trecho em que relata, com admirável franqueza, sua desilusão com o terapeuta por quem ele mesmo fora analisado:

> Por que deve o paciente se colocar cegamente nas mãos do médico? Não é possível, na verdade provável, que um médico não bem analisado (afinal, quem é bem analisado?), em vez de curar o paciente use-o para satisfazer suas próprias necessidades neuróticas ou psicóticas? Como prova e justificativa dessa desconfiança, lembro algumas declarações que Freud me fez. É óbvio que ele confiava em minha discrição. Disse que os pacientes não passavam de ralé. Só serviam para ajudar o analista a ganhar a vida e oferecer material para a teoria. É claro que não podemos ajudá-los. Isso é niilismo terapêutico. No entanto atraímos os pacientes escondendo-lhes essas dúvidas e incentivando suas esperanças de ser curados. (...) Outra prova é a aversão [de Freud] (...) por psicóticos e pervertidos, na verdade, sua aversão a tudo que considera "anormal demais". (...) Além disso, seu método de tratamento, assim como sua teoria, resultam de um interesse ainda maior na ordem, e a substituição de um superego mais fraco por um melhor. Em suma, está se tornando um pedagogo. (...) *Assoma como um deus acima do pobre paciente, que foi rebaixado à condição de uma criança. Afirmamos que a transferência vem do paciente,*

alheios ao fato de que a maior parte do que se chama de transferência é artificialmente provocado por esse mesmo comportamento [itálico nosso].[32]

Essa visão de Freud interpretando o papel de um deus não apenas para seus seguidores, mas também para os pacientes, e com isso provocando a própria "transferência" que afirmou ser o fruto e a prova da neurose do paciente, é extremamente parecida com a visão que aqui esbocei. Deve-se logo dizer que algumas das outras observações de Ferenczi deixam bastante claro que sua visão global da psicanálise é diferente da que aqui apresentei. Mas, nos trechos que citei, ele fornece fascinantes provas circunstanciais de dentro do movimento psicanalítico; parece claro que Freud não se empenhava, como ele próprio acreditava, numa forma de inovação científica. Ao contrário, institucionalizava, inconsciente, seu profundo tradicionalismo religioso, ao mesmo tempo em que criava para si mesmo um palco ritualístico em que podia representar seu "complexo de Deus" em relação aos pacientes que julgava inferiores e necessitados de redenção. Assim como, através de sua teoria da sexualidade infantil, ele revivera de uma forma técnica disfarçada a antiga doutrina do Pecado Original, também trouxe de volta à vida, num disfarce clássico, o mais importante ritual que tradicionalmente ajudara a sustentar essa doutrina, e a criar a dependência psicológica entre aqueles que se descarregavam no segredo do confessionário.

DEZESSETE

Críticos e dissidentes

A VISÃO DE QUE O RITUAL CONFESSIONAL foi o meio pelo qual a Igreja Católica Romana conquistou seu imenso poder e disseminação em toda a Europa provavelmente se baseia em um exagero. Mas não seria exagero algum sugerir que as sessões de 55 minutos que Freud a princípio instituiu para tratar seus pacientes com rapidez se tornaram a pedra fundamental sobre a qual ele construiu toda sua igreja psicanalítica. Pois o que concebeu como um método de curar doenças logo passou a ser usado como um ritual de iniciação, um curso de indução e uma cerimônia de ordenação para seus mais íntimos seguidores, que por sua vez se tornariam os "pescadores de homens", disseminando o evangelho psicanalítico pelo verbo e o ato terapêuticos.

Nos primeiros dias do movimento psicanalítico, as "análises didáticas" de Freud eram às vezes de surpreendente informalidade. Quando Max Eitingon foi para Viena em 1907, atraído, como disse, pelo "espantoso alcance" da teoria da histeria de Freud, o fundador da psicanálise levou-o a passeios pelas ruas e parques de Viena, analisando-o enquanto andavam. "Essa", escreveria depois Ernest Jones, "foi a primeira análise didática."[1] Treze anos depois, ainda não existiam qualificações para os aspirantes a psicanalista. Mas a análise didática acarretava um compromisso muito mais sério. Num discurso proferido para a Sociedade Psicanalítica Britânica em 1963, James Strachey descreveu como foi aceito como psicanalista no início da década de 1920. Só podia apresentar, lembrou,

> o mais simples diploma de bacharel em artes, nenhuma qualificação médica, nenhum conhecimento das ciências psíquicas, nenhuma experiência em nada, a não ser em jornalismo de terceira categoria. A única coisa em meu favor foi que aos trinta anos escrevi de repente uma carta a Freud perguntando se me aceitava como aluno.
>
> Por algum motivo, ele respondeu, quase pela volta do correio, que me aceita-

> va, e passei uns anos em Viena. (...) Voltei a Londres no verão de 1922. E em outubro, sem nenhuma formalidade, fui eleito membro associado da Sociedade. Só posso imaginar que Ernest Jones recebera instruções de uma autoridade ainda mais elevada, e as passara para o desafortunado Conselho. Um ano depois, aceitaram-me como membro pleno. Assim, lá estava eu, começando a tratar de pacientes, sem nenhuma experiência, supervisão, sem nada para me ajudar a não ser dois anos de análise com Freud.[2]

O que as palavras de Strachey ajudam a demonstrar é que no coração de todo o movimento psicanalítico há muito mais que um corpo de teoria e doutrina que tinha de ser dominado. Pois ainda mais importante que isso era a relação pessoal com Freud. A ordenação na igreja psicanalítica só podia a princípio ser encenada pelo próprio Freud, ou por outro analista antes ordenado por ele. Esse tipo particular de relacionamento que Freud esperava que os analistas em perspectiva estabelecessem com ele estava implícito em sua doutrina da transferência. Passou a ser explícito de maneira gritante no que Janet Malcolm descreveu como "um momento incrível" na análise didática a que foi submetida a poeta H. D. (Hilda Doolittle) por Freud em 1933-4:

> Em resposta a alguma coisa que disse a poeta de 47 anos (...) o enfurecido psicanalista de 77 anos bateu no divã em que ela estava deitada e disse: "O problema é que sou um velho — *você não acha que vale a pena me amar*." Isso fez H. D. sentar-se empertigada e espantada, no divã, parte dela achando que talvez fosse algum expediente de Freud para apressar o fluxo das associações, e outra parte sentindo-se constrangida e assustada: "Ele era um senhor terrivelmente apavorante, demasiado velho e desligado, demasiado inteligente e famoso, tudo ao mesmo tempo, para bater daquele jeito com o punho, como uma criança pequena martelando uma colher de mingau de aveia na mesa."[3]

A intensa necessidade psicológica de Freud do amor a ele conferido pelos discípulos é uma coisa que já observamos. Na medida em que sentia que esse amor era dado, que sua ascendência era devidamente reconhecida, e suas doutrinas aceitas, era capaz de reciprocidade. Pois não há a menor dúvida de que conferia aos seus seguidores amor — um tanto distante — e lealdade. Era mesmo capaz de aceitar uma certa medida de debate aberto e crítica. Mas tão logo sentia que de algum modo sua posição estava sendo solapada, toda a sua visão mudava. Sua maneira de lidar com críticos que o perturbavam é ilustrada por uma briga que teve com Albert Moll em 1908. Moll não era apenas um dos seguidores imediatos de Freud, mas, como um sexólogo muitíssimo respeitado, acompanhara bastante de perto o desenvolvimento da psicanálise, e chegara até a empregar os métodos dela. Em seu livro *The Sexual Life of the Child* [A vida sexual da criança], contudo, fez muitas críticas penetrantes e cuidadosamente justificadas. Embora reconhecesse que as crianças tinham experiências se-

xuais, rejeitava a versão do desenvolvimento sexual de Freud. Dizia em seguida que as curas que ele afirmava como suas podiam igualmente ter sido originadas por sugestão. Também achava que a não-investigação direta da vida sexual infantil por Freud, e em vez disso a confiança dele no interrogatório sugestivo dos adultos eram a causa de suas opiniões extremadas sobre o papel dos fatores sexuais na neurose. "A impressão que me dá", ele escreveu,

> é que a teoria de Freud e seus seguidores serve para explicar os históricos clínicos, não que os históricos clínicos servem para provar a verdade da teoria. Freud se esforçou para estabelecer sua teoria com a ajuda da psicanálise. Mas isso envolve tantas interpretações arbitrárias que é impossível se falar de prova em qualquer senso estrito do termo.[4]

Partindo de um crítico que falava com a autoridade de Moll, tratava-se de fato de uma acusação prejudicial. A primeira reação de Freud foi queixar-se de que muitos trechos de *The Sexual Life of the Child* "merecem na verdade a acusação de libelo". Posteriormente, lançou um ataque pessoal a Moll diante de seus seguidores na Sociedade Psicanalítica de Viena: "O caráter de Moll é simplesmente conhecido demais. (...) É um indivíduo mesquinho, malicioso, tacanho. Jamais expressa uma opinião firme (...)"[5]

Depois que Moll visitou Freud em casa e sugeriu que ele devia aprender a aceitar a crítica justificada, Freud deu uma versão da visita a Jung. Afirmava que fizera Moll "sair correndo", mas confessou que não ficara satisfeito ao vê-lo ir embora. "Ele empesteou o ambiente como o próprio diabo", escreveu, "e em parte pela falta de prática, e em parte porque era meu convidado, e eu não o vergastei o bastante. Agora, claro, podemos esperar todos os tipos de truques sujos dele."[6]

A maneira de Freud lidar com Moll através do insulto pessoal e a perversidade demonológica estabeleceu o padrão das brigas com seus seguidores mais íntimos. A primeira das inúmeras rupturas que ocorreram nos anos iniciais do movimento psicanalítico foi com Alfred Adler. Embora Adler não fosse um pensador em nada mais cuidadoso que Freud, era atraído pela originalidade de modo muito semelhante, e logo começou a desenvolver sua própria versão da psicanálise, que enfatizava mais o poder que a sexualidade. A princípio, as diferenças não pareceram agudas demais. Assim, em 1910, quando a Sociedade Vienense foi formalmente constituída como membro da recém-fundada "Associação Psicanalítica Internacional" de Freud, Adler foi nomeado presidente. Mas a própria mudança organizacional provocada por sua ascensão levaria, em certo sentido, à sua expulsão definitiva do movimento. Pois embora a nova Associação Internacional tivesse um nome de impressionante impessoalidade, sua constituição estabelecia como objetivo "o cultivo e a promoção da ciência psicanalítica inaugurada por Freud (...)" Isso

significava, na verdade, que a organização era especificamente dedicada a preservar as doutrinas de Freud e que não se tolerariam, enfim, desvios sérios.

Logo se tornou evidente que Adler reivindicava o tipo de autoridade intelectual que Freud desejava reservar para si mesmo. Após um período de tolerância inicial, o fundador do movimento psicanalítico decidiu contra-atacar. Explicou seus sentimentos numa carta a Oskar Pfister, o pastor protestante suíço que se aliara ao movimento psicanalista:

> [As teorias de Adler estão] se desviando muito do caminho certo e [chegou] a hora de dar um basta a essas teorias. Ele esquece o dito do apóstolo são Paulo, as exatas palavras que você conhece mais que eu: "E sei que não tendes amor dentro de vós." Criou para si mesmo um sistema do mundo sem amor, e estou executando nele a vingança da ofendida deusa Libido. Sempre fiz de meu princípio ser tolerante e não exercer autoridade, mas na prática isso nem sempre funciona.[7]

Durante um encontro da Sociedade Vienense em que Adler estivera expondo suas teorias, Freud aproveitou a oportunidade para replicar criticamente, no que Fritz Wittels caracterizou como uma tentativa de "aniquilar o adversário". Os defensores mais íntimos de Freud pegaram então a deixa do líder e, como diz Wittels: "Fizeram um ataque em massa a Adler, um ataque quase sem precedentes por sua ferocidade, mesmo no campo mais ferozmente contestado da polêmica psicanalítica."[8] Ao atacar Adler dessa maneira, Freud claramente forçava a questão. Em fins de fevereiro de 1911, atingiu um de seus objetivos, quando Adler renunciou ao cargo de presidente da Sociedade Vienense. Wilhelm Stekel, amigo e defensor de Adler, renunciou ao mesmo tempo ao cargo de vice-presidente. Em junho, Freud já forçara Adler a renunciar a toda a sociedade. Em agosto de 1911, explicou a Ernest Jones que a briga com Adler fora inevitável, e que ele "fomentara de propósito a crise". Pode-se julgar a intensidade da raiva de Freud por Adler pela maneira como ele caracterizou a crise. "É a revolta de um indivíduo anormal, impelido pela loucura e a ambição", escreveu a Jones, "sua influência sobre os outros dependendo de seu forte terrorismo e *Sadismus*."[9] Não satisfeito com uma vitória parcial, Freud voltou ao combate quando a Sociedade se reuniu em assembléia no outono de 1911. Anunciou que Adler renunciara junto com três dos seus seguidores, e haviam formado um novo grupo adleriano. Temendo que esse novo grupo pudesse agora solapar de fora sua sociedade, Freud anunciou que a filiação ao grupo era incompatível com a continuação da aliança com a psicanálise. Pediu que todos os presentes escolhessem entre os dois grupos e o informassem de sua decisão em uma semana. Mais uma vez, fez um teste de lealdade para livrar seu grupo de dissidentes em potencial. Em conseqüência disso, seis membros renunciaram à sociedade. Os motivos dessa ação não estão de todo claros. Peter Gay descreveu que os seis eram "partidários de Adler".[10] Hans Sachs,

contudo, foi de opinião que a maioria dos que renunciaram não partilhavam das opiniões de Adler. "A decisão deles foi influenciada pela crença em que todo o procedimento violava a 'liberdade da ciência'."[11]

Freud agora se congratulava pelo sucesso de sua estratégia. "Muito cansado após a guerra e a vitória", escreveu a Jung, "eu aqui lhe informo que ontem obriguei toda a quadrilha de Adler (seis deles) a renunciar à Sociedade. Acho que fui rude, mas não injusto." Contudo, mesmo após sua vitória, a hostilidade de Freud para com Adler continuou incessante. Em 1914, escreveu a Lou Andreas-Salomé sobre a "verminosidade específica" de Adler, a quem em seguida descreve como um "indivíduo asqueroso". Ainda mais tarde, um comentário feito numa carta a Stefan Zweig revelou a profundidade com que Freud internalizara a cultura cristã que o cercava, incluindo o anti-semitismo. Pois quando Adler morreu repentinamente, durante um congresso científico em Aberdeen, Freud escreveu: "Para um menino judeu saído de um subúrbio vienense, a morte em Aberdeen é em si uma trajetória inaudita, e uma prova de como ele fora longe. O mundo na verdade o recompensou generosamente pelos seus serviços na contradição à psicanálise."[12]

Mesmo com a destituição de Adler, Freud não podia ficar tranqüilo. Pois embora se houvessem expurgado as fileiras de sua Sociedade, a dissidência continuava ameaçando irromper. Ele se sentia incomodado sobretudo com Wilhelm Stekel que, apesar da simpatia por Adler, não apresentou sua renúncia. A visão da metodologia científica de Stekel e o seu uso de provas eram, talvez até, ainda mais erráticos que os de Freud. Portanto, parece possível que a hostilidade deste com ele tenha decorrido de uma intuição indireta da incorreção de sua própria metodologia; que no espelho de Stekel ele visse e punisse os próprios resultados. A raiva de Freud sem dúvida atingiu proporções de todo irracionais em várias ocasiões. Tendo-o a princípio caracterizado como "fundamentalmente decente" ele depois modificou esse julgamento, referindo-se aos "ciúmes mesquinhos e retardados" de Stekel. Também o descreveu como "mentiroso", "indivíduo ineducável" e "suíno"; "aquele porco do Stekel", escreveu com desprezo numa carta a Ernest Jones.[13] Do mesmo modo que insultava Stekel como "desprezível e sujo" Freud parece ter-se sentido internamente compelido a retratá-lo como mesquinho e insignificante. Certa vez, descreveu-o como sendo "do tamanho de uma ervilha". Em outra, reagiu com crueldade à jactância pouco modesta de Stekel de que um anão nos ombros de um gigante às vezes podia enxergar mais adiante que o próprio gigante. "Isso pode ser verdade", comentou Freud ressentido, "mas um piolho na cabeça de um astrônomo nada pode ver em absoluto."[14]

O rompimento final com Stekel ocorreu quando Freud tentou assegurar que outro dos seus seguidores, Victor Tausk, supervisionasse as resenhas de livros no jornal *Zentralblatt*, de que Stekel era o fundador e co-editor. Stekel não estava disposto a conceder poder editorial dessa maneira e recusou. Embora continuasse em sua fun-

ção editorial, acabou renunciando à Sociedade Vienense. O interessante é que Freud continuou distorcendo a natureza da briga final pelo menos para um dos seus seguidores, ao escrever a Karl Abraham, em Berlim. "A ocasião para a cisão não foi científica", escreveu Freud, "mas a presunção da parte dele contra outro membro da Sociedade, *a quem queria excluir das resenhas em 'seu jornal'*, o que eu não podia permitir" (itálico nosso).[15] Interpretando a defesa por Stekel de sua independência editorial como uma tentativa de censura, Freud estava sendo tudo, menos sincero. A verdadeira ofensa de Stekel, não resta a menor dúvida, não era contra Tausk, mas contra Freud, e foi por contestar sua autoridade que ele foi punido. Como na maioria das outras amizades rompidas, a partir de Breuer e Fliess, Freud racionalizava a ruptura num relacionamento apresentando uma análise hostil do caráter do amigo que se tornara inimigo. Segundo o que escreveu em 1924, Stekel estava sofrendo de "insanidade moral". Quando Stekel procurou reparar a amizade rompida dos dois, Freud não pôde se abster de fazer um ataque direto a ele. "Foram suas qualidades pessoais exclusivas", escreveu, "que tornaram impossível para mim e meus amigos a colaboração com você."[16]

O ressentimento com que Freud atacava seus seguidores mais independentes, excomungando-os na verdade por ousarem discordar de suas doutrinas, só empresta peso à comparação da psicanálise com um culto religioso. O próprio Freud vivia reforçando o paralelo com seus pronunciamentos informais. Quando Ludwig Binswanger lhe perguntou por que haviam sido os seus discípulos mais antigos e talentosos os que haviam rompido com ele, citando como exemplos Jung e Adler, Freud retrucou: "Exatamente porque eles, também, queriam ser papas."[17] Em 1924, Freud empregou mais uma vez a metáfora religiosa quando, ao escrever sobre Jung e Adler, se referiu a eles como "os dois hereges".[18] Empregando esses termos, endossava, sem o saber, a análise que viria a ser feita por Max Graf:

> Freud (...) insistia (...) em que se alguém seguisse Adler e abandonasse a base sexual da vida psíquica, esse alguém deixava de ser freudiano. Em suma, Freud, como o chefe da igreja, expulsou Adler; baniu-o da igreja oficial. No espaço de alguns anos, vivi todo o desenvolvimento da história da igreja; desde seus primeiros sermões a um pequeno grupo de apóstolos, até a briga entre Ário e Atanásio...[19]

Os seguidores de Freud, sobretudo Ernest Jones, sempre negaram que os paralelos com as religiões proporcionem alguma verdadeira compreensão da natureza do movimento psicanalítico. Em 1988, outro biógrafo partidário, Peter Gay, reiterou essa opinião quando chamou esses paralelos de "fáceis e infelizes".[20] Mas o único argumento plausível em favor da rejeição desses paralelos assumiria uma forma bastante diferente. Envolveria o reconhecimento de que falar das *semelhanças* entre psicanálise e religião esquece o principal. Já se discutiu a relação doutrinal entre a psicanálise e a

tradição judaico-cristã. O comportamento associado às caças das heresias psicanalíticas sugere a existência de uma coerência ainda mais profunda entre a dinâmica emocional do movimento freudiano inicial e a dos cultos messiânicos tradicionais.

Para entender esse aspecto da história psicanalítica, é essencial destrinchar a complexa relação entre amor, poder e submissão que está por trás dos movimentos messiânicos e da tradição judaico-cristã. Embora uma análise materialista desses movimentos talvez sugira que o que está em questão é a relação direta e franca entre um líder autoritário e um grupo de discípulos em essência submissos, a situação na realidade é muitíssimo mais complexa. Pois, como um problema de ortodoxia, a submissão que o messias exige de seus seguidores corre em exato paralelo com sua submissão ao Deus que ele acredita tê-lo escolhido (ou como alternativa, às leis divinas que julga ter descoberto). Em um nível consciente, o messias procura seguidores não por um simples desejo de liderar, mas por acreditar que tem a obrigação de liderar os outros rumo à verdade que lhe foi revelada. Se negligenciasse esse dever, seria recompensado não com o amor divino que almeja, mas com a ira divina e a rejeição final. Para evitar esse destino é que o messias típico faz proselitismo de sua fé com tanto vigor. Em outras palavras, empreende sua missão pelo único motivo de escapar à rejeição e conquistar o amor infindável.

Por fim, contudo, como o Deus que ele adora é apenas imaginário, não há maneira alguma de confirmar seu senso de eleição. Por esse motivo, como já sugeri, é que ele se lança numa relação de tanta dependência emocional dos seguidores. Pois a estima destes por ele, e a disposição de aceitar sua palavra como lei, passa a ser o único meio que tem de reassegurar-se de que se acha, na verdade, de posse da Verdade. O amor terreno de seus seguidores torna-se portanto a base apenas necessariamente simbólica do amor de Deus. E como ele mesmo é possuído por uma fantasia de intimidade, ou mesmo identificação, com o Deus venerado, o messias encobre sua própria personalidade de lenda e mistério, e exige ser tratado quase como uma divindade por aqueles que o seguem. A premência psicológica dessa exigência decorre diretamente da sensação de que, se não se revelar dessa maneira, sua insignificância essencial será detectada. Na verdade, sua própria ansiedade por identificar-se com a fantasiada onipotência de Deus é em si o reflexo de uma sensação de humilhação interior. É devido à agudeza com que a personalidade messiânica experimenta sua própria identidade secreta como minúscula, impura e insignificante, que se sente tão profundamente atraída pela fantasia alternativa de um deus imenso, puro e de valor supremo. É devido a ela temer ser rejeitada como um verme que almeja, com tanta compulsão, ser reconhecida e amada como um messias.

Talvez o mais extraordinário aspecto dos cultos messiânicos, e a chave para entender sua dinâmica emocional, seja o fato de o padrão da convicção insegura, discernível, no comportamento do messias reproduzir-se de maneira quase exata no comportamento daqueles que o seguem. No fim, de fato, tanto o messias quanto seus

discípulos são motivados pelo mesmo complexo de ansiedades que já se discutiu em relação ao ritual confessional; ambos temem a rejeição por causa da impureza de seu "eu secreto" e, para acalmar esses receios, ambos buscam a confirmação pelo seu próprio valor. Enquanto o messias se volta para um deus distante e imaginário, seus seguidores competem, ansiosos, uns com os outros pelo reconhecimento dele. A fantasia última deles é que o messias os reconheça como "especiais" e lhes confira algum sinal de seu amor por eles. O receio último é revelarem-se indignos do amor do messias, sendo desprezados e rejeitados por ele.

Os cultos messiânicos se vinculam assim uns aos outros de um lado, pelo amor, e do outro, pelo medo da rejeição. Embora esses vínculos possam ser imensamente fortes, num aspecto também são inerentemente instáveis. Pois embora a fantasia de identificação com Deus do messias jamais se possa confirmar na realidade, a identificação paralela do discípulo com seu líder pode facilmente levar a disputas sobre a autoridade e, por fim, sobre o próprio papel do messias. Só poderemos apreciar o impacto psicológico dessas ameaças se compreendermos a precariedade da identidade messiânica. Na medida em que goze da total lealdade e obediência de seus seguidores, o líder messiânico acha relativamente fácil manter uma auto-imagem que enfatiza sua superioridade, sua eleição e a sensação de estar de posse da verdade essencial. Mas se algum dos seguidores — ou na verdade qualquer crítico de fora do grupo — começa a contestar seus ensinamentos de maneira a solapar sua autoridade, ele tende a sentir isso como um ataque aos próprios alicerces de sua identidade. Pois o que essa crítica traz consigo é a possibilidade de que se despedace a *persona* cuidadosamente construída de autoridade misteriosa, deixando-o com a *persona* alternativa do rejeitado "verme" desprezível. A conseqüência mais provável é o messias afirmar com muita violência a autoridade sobre o grupo, e fazer isso atribuindo sua sensação de sujeira interior (e sua própria violência) ao dissidente. Portanto, é provável que os críticos e os dissidentes se vejam anatematizados como seres satânicos e com todas as formas de corrupção e perversidade neles projetadas.

Esses furiosos atos de projeção proporcionam imenso alívio à personalidade messiânica. Em primeiro lugar, oferece um meio de descarregar os sentimentos agressivos e de insignificância interior. Pois por definir os outros como perversos e mesquinhos, o messias pode na verdade descarregar sua própria corrupção neles, reassegurando-se assim de sua retidão. Em segundo lugar, a estratégia de extravasar a "perversão sagrada" em qualquer um que ouse criticar a ortodoxia é um meio impositivo de aterrorizar quaisquer outros seguidores que no futuro possam vir a desviar-se da ortodoxia. A personalidade messiânica, portanto, tende a usar a tática de excomunhão de maneira muito semelhante à que os tiranos usam a execução. Fazendo de algum dissidente um exemplo inequívoco, ele cria efetivamente um clima de terror emocional que serve para intimidar os outros seguidores. Encenando um espetáculo de poder violento, também reassegura aos discípulos ansiosos por se con-

vencerem que sua posição de submissão individual levará por fim ao fortalecimento do grupo.

O admirável na liderança de Freud no movimento psicanalítico é que, embora ele claramente não acreditasse em nenhum tipo de criador sobrenatural, adotava quase sem exceção as estratégias tradicionais daqueles que acreditavam. Na verdade, tratava suas teorias como se fossem parte de uma revelação pessoal a ele concedida por Deus, e exigia que os outros lhe conferissem a reverência em geral imposta pela palavra sagrada. Os que criticavam suas teorias, de dentro ou de fora do movimento psicanalítico, eram atacados com rudeza. Às vezes, Freud usava as imagens religiosas convencionais, como quando se queixou a Jung de que Moll "empesteara o ambiente como o próprio diabo". Também usava uma imagística psicologicamente reveladora, como quando denunciou Stekel como um "piolho" e comparou seu tamanho ao de uma ervilha. De modo ainda mais costumeiro, usava-se a própria psicanálise como uma arma que era lançada contra os defeitos de caráter daqueles que a ela se opunham. Por isso Stekel foi denunciado não por seu suposto "terrorismo" e *Sadismus*, mas também, ainda mais destrutivamente, por "insanidade moral". A diagnose passou a ser um substituto para a demonologia. Considerando-se que, como já vimos, muitas das categorias de diagnóstico de Freud eram em si pouco mais que formas disfarçadas de demonologia, essa própria estratégia era extremamente parecida com a tradicional.

Em muitos outros aspectos, a identidade "secreta" do movimento psicanalítico como um culto messiânico se fez manifesta. Já deve ser visível o fato de os seguidores de Freud buscarem, ansiosos, reconhecimento e sinais de estima. Que eles na verdade buscavam amor, ou comparavam o relacionamento com Freud com uma paixão, de vez em quando se tornava explícito. Theodor Reik, por exemplo, que acabaria entrando num programa informal de *imitatio Christ* em relação ao messias secular (ver Capítulo 14), falou de seus sentimentos pouco antes de conhecer Freud. Ao subir a escada na Berggasse, 19, lembrou, "senti-me como uma jovem indo ao encontro do namorado, o coração disparava tanto".[21] "Todo mundo em volta de Freud", escreveu Helene Deutsch, uma de suas mais íntimas seguidoras, "queria ser amado por ele (...)"[22] Anos depois de seu primeiro encontro, o pastor Oskar Pfister falou a Freud de sua "veemente fome de amor", dizendo em seguida que "sem a análise, eu teria desmoronado há muito tempo".[23] O interessante é que Pfister parece ter compreendido por intuição a íntima relação do movimento psicanalítico com a tradição judaico-cristã. Em sua opinião, as doutrinas de Freud se relacionavam diretamente com as de Jesus, e seu profundo conteúdo desmentia a falta de crença que proclamavam: "Quem quer que viva para a Verdade, vive em Deus", escreveu Pfister numa carta a Freud, "e quem quer que lute para liberar amor está, segundo o evangelho de são João, "no seio de Deus (...) jamais houve um cristão melhor que você."[24]

A atitude de amor e reverência com que os seguidores de Freud o encaravam era

acompanhada de uma submissão quase completa à sua vontade. "Tudo", escreve Helene Deutsch, "(...) criava a mesma atmosfera em torno do mestre, uma atmosfera de autoridade absoluta e infalível da parte dele."[25] Parece claro que os seguidores de Freud, como os membros dos cultos messiânicos mais convencionais, temiam a rejeição e a excomunhão. Na verdade, a indicação disso foi bem especificada por Paul Roazen na tentativa de explicar por que os primeiros membros da igreja psicanalítica, apesar da óbvia inteligência de todos, permaneciam tão dóceis:

> Por exemplo, sua intensa dedicação à psicanálise era reforçada pelo temor da excomunhão. Freud precisava dominar e ser o senhor, e seus discípulos temiam ser excluídos de sua comunidade...
>
> A ansiedade de "ficar isolado e se tornar um proscrito por ter pensamentos e sentimentos dos quais ninguém partilhava" talvez fosse o bastante para induzir o conformismo. A qualquer determinado período, os discípulos ortodoxos conferiam se os membros do círculo estavam, por si mesmos, escorregando nos erros de proscritos anteriores. Ser estigmatizado era correr o risco de perder-se, ser excluído do movimento e perder um lugar na história (e esse risco era real, pois uma vez fora do movimento, não se citava mais a obra de um herege).[26]

O que sugere essa visão, e é amplamente confirmado pelo testemunho daqueles próximos dele nessa época, é que a religião de amor de Freud — como as três grandes fés monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo — também era uma religião do medo e até, em certo extremo, do ódio. Hans Sachs, repensando a campanha de Freud para expulsar Adler do movimento, viu seu comportamento como uma demonstração de quase virtuosidade de ódio controlado: "No cumprimento desse dever, ele era incansável e inflexível, duro e cortante como aço, 'um bom odiador' próximo do limite da retaliação."[27] A extraordinária capacidade de Freud como líder devia-se ao fato de ele combinar seu grande carisma pessoal com uma rara capacidade para o que se poderia denominar amor egoísta, com uma vontade implacável de dominar os outros pela causa do que acreditava ser a verdade. Quando jovem, ele mesmo se submetera quase totalmente a uma série de figuras cruéis e exigentes — Exner, Brücke, Meynert e, acima de todos, Charcot. Depois, essa própria experiência de disciplinamento tornou-se a chave com que ele trancava os outros no mesmo padrão de submissão e humilhação indireta. O fato de que compreendia, no nível do consciente pelo menos parte dos princípios de liderança autoritária que sua prática personificava, é sugerido por um trecho incluído em *Psicologia de grupo e a análise do ego* [*Group Psychology and the Analysis of the Ego*]. "Um grupo é um rebanho obediente", escreve Freud, "que jamais pode viver sem um mestre."

> O grupo tem tamanha sede de obediência que se submete instintivamente a qualquer um que se autonomeie seu mestre. Embora dessa maneira as necessidades de

> um grupo o levem ao encontro de um líder, mas também este tem de se adequar com suas qualidades pessoais. Tem de ser arrebatado em fascinação por uma profunda fé (numa idéia), para poder despertar a fé do grupo; tem de possuir uma vontade forte e impositiva, que o grupo, sem vontade própria alguma, possa aceitar dele.[28]

Freud possuía todos os atributos que via no líder ideal, e com muito poucas exceções conseguiu impor sua vontade a seus seguidores do modo por ele descrito. No fim, contudo, foram essas exceções, e a maneira como ele lidou com elas, que revelaram mais sobre sua psicologia e a dinâmica do movimento que fundou. Se isso ressalta nos casos de Adler e Stekel, é ainda mais evidente no caso do seguidor que Freud certa vez chamara de seu "filho amado", e para o qual acreditou que legaria em testamento a liderança do seu movimento psicanalítico. É para o conflito entre Freud e o mais importante de todos os hereges psicanalíticos, Carl Gustav Jung, que agora temos de nos voltar.

DEZOITO

Jung: príncipe herdeiro e filho amado

CARL JUNG DEPAROU PELA PRIMEIRA VEZ com a obra de Freud, em 1900, ao ler *A interpretação dos sonhos*. Nessa época, Jung, médico suíço de 25 anos, acabara de ser contratado pelo hospital psiquiátrico Burghölzi, em Zurique. Parece que o diretor do hospital, Eugen Bleuler, recomendara com alguma hesitação o livro de Freud ao jovem assistente, e que Jung ficara devidamente impressionado. Aos poucos, a psicanálise ia sendo introduzida no Burghölzi. Em 1906, Jung enviou a Freud um exemplar do livro que escrevera sobre testes de associação de palavras (derivado originalmente de Galton), e Freud respondeu expressando sua gratidão pelo jovem médico ter endossado algumas de suas idéias e estar disposto a aceitar correções.

Mais tarde nesse mesmo ano, Jung saiu em defesa de Freud quando um professor de psiquiatria alemão, Gustav Aschaffenburg, atacou o histórico clínico de Dora feito por Freud num congresso de psiquiatras e neurologistas, em Baden-Baden. Jung respondeu ao ataque com um documento intitulado "Teoria da histeria de Freud: uma resposta a Aschaffenburg". O significativo, porém, é que seu trabalho continha algumas reservas. "Quando li pela primeira vez os textos de Freud", ele dizia, "ocorreu comigo o mesmo que com todos os outros: só pude salpicar as páginas com pontos de interrogação."[1] Em seguida, Jung apresenta a opinião de que a teoria da histeria de Freud era uma teoria provisória, pois "ele não examinou todas as histerias existentes". Jung observou não apenas que talvez houvesse formas de histeria que Freud jamais examinara, mas chega mesmo a sugerir que o material dele poderia, em conseqüência de suas interpretações teóricas, ter ficado "um tanto parcial", e que nem todos os casos de histeria tinham origem sexual.[2] Nessa ocasião, Jung ainda não tinha conhecido Freud. A ligação entre Zurique e Viena não foi estabelecida em qualquer nível pessoal até janeiro de 1907, quando Freud recebeu a visita de um dos colegas mais jovens de Jung, Max Eitingon. No mês seguinte, chegava o próprio Jung, junto com a mulher

e um discípulo, Ludwig Binswanger. Jung ficou profundamente impressionado com Freud, descrevendo-o como "o primeiro homem de verdadeira importância que eu conhecera". Lembrou que "se haviam conhecido a uma da tarde e conversado praticamente sem sequer uma pausa durante treze horas".[3]

Freud ficou até mais impressionado com Jung, e muitos fatores extrínsecos o predispuseram a favor do jovem psiquiatra. Talvez o mais importante desses fosse a ansiedade de Freud, de que seus seguidores em Viena não o mereciam, aos quais não se podia confiar a conquista do reconhecimento internacional que almejava para a psicanálise. Ao mesmo tempo em que duvidava da qualidade de alguns seguidores vienenses, continuava ansioso em relação à própria posição na comunidade médica. Desde os seus desastrosos ensaios sobre a cocaína, não faltavam quaisquer motivos à profissão médica em geral, e aos psiquiatras e neurologistas austro-germanos em particular, para tratar Freud e suas idéias com cautela. Em conseqüência, apesar de seu professorado, ele ainda se sentia um forasteiro sem verdadeiro acesso aos corredores do poder médico. O fato de ter recebido a visita de Jung, nessa época o segundo na hierarquia do Burghölzi, e portanto na vanguarda mesmo da psiquiatria acadêmica européia, significava que chegara mais perto do que até então estivera de conquistar o reconhecimento internacional. Não menos importante para o criador da psicanálise era que esse reconhecimento parecia vir de fora do círculo predominantemente judeu dos seus seguidores mais íntimos. Pois ele tinha a aguda consciência do anti-semitismo na Europa e nos Estados Unidos. Sonhando como sonhava com um futuro universalista para suas idéias, Freud era sensível à maneira como sua condição de judeu, como a de muitos dos seus seguidores mais íntimos, poderia ser uma desvantagem para a psicanálise. Não seria exagero algum dizer que, em Jung, Freud vislumbrou a possibilidade de um *alter ego* gentio que talvez ajudasse a redimir a psicanálise de suas origens judias e propagá-la pelo mundo não-judeu. "Eu chegaria quase a dizer", escreveu certa vez Freud a Abraham, "que foi só pelo seu aparecimento [de Jung] no cenário que a psicanálise escapou do perigo de se tornar um caso nacional judeu."[4]

Os motivos da intensa reação de Jung a Freud parecem ter sido mais íntimos. Durante a maior parte de sua carreira como psicoterapeuta, Jung raras vezes revelou diretamente a profundidade e urgência de suas próprias necessidades religiosas. Mas próximo ao fim da vida, ficou menos circunspecto. Em 1952, falou a um jovem clérigo de sua relação com Deus: "Acho que todos os meus pensamentos giram em torno de Deus, como os planetas em volta do sol, e são irresistivelmente atraídos por Ele. Eu sentiria como se fosse o maior de todos os pecados se tivesse de opor alguma resistência a essa força."[5] Em *Memories, Dreams, Reflections* [*Memórias, sonhos, reflexões*], livro autobiográfico publicado próximo ao fim de sua vida, Jung revelou quase pela primeira vez a profundidade da turbulência religiosa que sofrera na adolescência. Relatou em particular o papel desempenhado em seu desenvolvimento pelos

sonhos obscenos e escatológicos que achava blasfemos, mas que ao mesmo tempo acreditava faziam parte de uma revelação pessoal que Deus lhe fizera. Num desses sonhos, viu o que mais tarde decidiu ser um falo gigante, que de algum modo identificou com Jesus. Numa visão que tivera aos doze anos, julgara ter visto Deus entronado na cúpula brilhante de uma nova catedral. Após agônicas dúvidas sobre se deixava um pensamento que julgava pecaminoso entrar em sua consciência, decidiu "que o próprio Deus planejava um teste decisivo para mim, e que tudo dependia de eu compreendê-lo corretamente".

> Reuni toda a minha coragem, como se estivesse prestes a saltar incontinenti no fogo do inferno, e deixei vir o pensamento. Vi diante de mim a catedral, o céu azul. Deus sentado em seu trono dourado, altaneiro, acima do mundo — e saindo por baixo do trono um enorme cocô cai sobre o reluzente telhado novo, espatifa-o e desfaz em cacos as paredes da catedral.

Como resultado direto dessas visões, Jung diz-nos que, pelo menos na intimidade, sentiu que a graça caíra sobre ele, e sentiu "uma indizível bênção, que eu jamais conhecera". Ao mesmo tempo, contudo, sabia que o que julgara ser sua própria experiência de Deus era profundamente herética, e que não podia comunicá-la a mais ninguém. "Eu vivera um sombrio e terrível segredo. Isso obscureceu toda minha vida, e tornei-me profundamente pensativo."[6]

Em um aspecto, as visões religiosas que Jung experimentara aos doze anos de idade levaram a um profundo sentimento de superioridade religiosa. Depois ele conta que foi "arrebatado por uma piedade quase veemente" pelo pai, um pastor protestante, cujo sentido de Deus ele achava deficiente. Em outro aspecto, contudo, suas vergonhosas visões religiosas acentuaram seu isolamento. "A experiência", ele escreve, "também teve a conseqüência de intensificar meu senso de inferioridade. Sou um diabo ou um porco, pensei; sou infinitamente depravado." Portanto, os conflitos internos de Jung seguiram o clássico padrão messiânico. Acima de tudo, ele foi colhido pela sensação de que desfrutara a intimidade com Deus de uma forma que não podia comunicar aos outros:

> Com [essa] experiência (...) tive afinal alguma coisa tangível que fazia parte do grande segredo — como se eu sempre falasse de pedras caindo do céu e agora tivesse uma no bolso. Mas, na verdade, foi uma experiência vergonhosa. Eu caíra numa coisa ruim, perversa e sinistra, embora ao mesmo tempo fosse uma espécie de distinção. Às vezes sentia uma urgência opressiva de falar, não disso, mas apenas sugerir que acontecia alguma coisa curiosa em mim que ninguém sabia. Eu queria descobrir se outras pessoas haviam passado por experiências semelhantes. Jamais consegui descobrir sequer um traço delas nos outros. *Em conseqüência, tive a sensação de que era um proscrito ou eleito, amaldiçoado ou abençoado...* [itálico nosso].

Na adolescência, Jung encontrou algum consolo no Novo Testamento, acima de tudo na ênfase que dava ao sacerdócio de Jesus para aqueles considerados impuros e pecaminosos. Ele lembra que lia "com certa satisfação a história do fariseu e o publicano, e que os réprobos eram os eleitos".[7] Mas achava o cristianismo convencional desgastado e vazio, e durante toda a adolescência continuou sendo, em certo sentido, o único membro de uma igreja da qual ele fora o fundador. Parece razoavelmente claro que essas primeiras experiências religiosas desempenharam um papel importante em sua decisão de unir-se ao movimento psicanalítico. Não muito depois de seu primeiro encontro com Freud, na verdade, Jung confessou-lhe: "Minha antiga religiosidade encontrara secretamente em você um fator compensador (...)."[8] À luz dessa admissão, se poderia sugerir que Jung foi atraído para a psicanálise pelos mesmos motivos já apresentados para explicar o apelo do confessionário de Freud. Pois Jung sofria muito nitidamente uma intensa ansiedade porque achava que sua identidade "verdadeira" era secreta, vergonhosa e impura, e que não podia admiti-la em público sem atrair a desconfiança de loucura, heresia ou as duas coisas. Na psicanálise, ele parece ter encontrado um reconhecimento indireto, embora significativo, dessa parte de sua identidade. E no próprio Freud sentia que descobrira um pensador original, cujas heresias eram da mesma escala que as dele. "Jamais teria tomado o seu partido para começar", ele escreveu a Freud em 1912, "se não tivesse a heresia correndo no meu sangue."[9]

A relação que acabou se estabelecendo entre Freud e Jung sem dúvida tinha grande força emocional e complexidade, e os dois repetidas vezes recorriam a metáforas para explicá-la. Segundo Ernest Jones, o entusiasmo de Jung por Freud nessa época era indiscutível. "Ele considerava o encontro com Freud o ponto alto de sua vida, e alguns meses depois de terem se conhecido, Jung lhe disse que todo aquele que adquiria um conhecimento da psicanálise comia da árvore do Paraíso e alcançava visão." É significativo, contudo, que foi Freud quem tomou a maioria das iniciativas nessa relação. Quase tão logo conheceu Jung, começou a pensar nele como seu sucessor. Chamou-o de seu "filho e herdeiro", escrevendo que, "quando o império que fundei ficar órfão, ninguém senão Jung tem de herdar todo o negócio".[10] Segundo esse modelo secular, Freud encarava Jung com bastante franqueza como seu "príncipe herdeiro". Mas por trás da visão secular havia outra mais forte, religiosa. Por isso a um determinado momento Freud se referiu à ocasião "em que formalmente o adotei como meu primogênito e o ungi — *in partibus infidelium* [nas terras dos descrentes] — como meu sucessor e príncipe herdeiro". Mais ou menos na mesma época, Freud identificava-se, como o faria em toda a parte final de sua vida, com Moisés: "Se sou Moisés", escreveu a Jung em 1909, "então você é Josué, e tomará posse da terra prometida da psiquiatria, que só conseguirei vislumbrar de fora."[11]

Apesar do fato de referir-se repetidas vezes a Jung como seu "herdeiro", não estava disposto a esperar sua morte para entregar a liderança do movimento psicanalítico.

Em 1910, num Congresso Internacional em Nuremberg, delegou a Ferenczi a tarefa de anunciar seu plano de formar uma associação psicanalítica internacional que deveria ter Jung como presidente permanente. Segundo a proposta de Freud, Jung receberia poderes extraordinários, que incluíam a nomeação e a destituição de analistas e o direito de vetar os textos deles antes que fossem publicados. A proposta, que deixou os seguidores vienenses sentindo-se insultados e rejeitados, desencadeou um grande distúrbio, e os vienenses chegaram perto da franca rebelião. Freud tentou convencê-los a aceitar seu plano num discurso ardoroso:

> A maioria de vocês é judia, e portanto incompetente para conquistar amigos para o novo ensinamento. Os judeus têm de contentar-se com o papel modesto de preparar o terreno. É absolutamente essencial que eu estabeleça ligações no mundo geral da ciência. Estou envelhecendo e extenuado de ser eternamente atacado. Todos nós corremos perigo. (...) Não me deixarão um casaco nas costas. Os suíços nos salvarão — me salvará, e também a todos vocês.[12]

Acabou-se selando um acordo em que Jung era nomeado para a presidência apenas por um período de dois anos, sem os poderes de censura que Freud exigira inicialmente.

O episódio foi curioso. E também não era a primeira vez que Freud tentava abandonar a liderança do movimento que fundara. Segundo Hans Sachs,

> era desejo permanente de Freud aliviar-se das insígnias do poder. Esforçava-se tentando encontrar o homem certo a quem pudesse confiar a liderança do movimento psicanalítico; quando achava que o encontrara, tentava investir o homem de sua escolha — Adler, Jung, Rank — de autoridade total.[13]

Na tentativa de justificar sua escolha de Jung, o próprio Freud certa vez explicou: "Eu desejava me retirar a mim e à cidade que em que a psicanálise viu a luz pela primeira vez para o pano de fundo."[14]

Houve um interessante precedente dessa aparente timidez sobre o papel do líder. Foi, claro, em relação a Fliess. Pois ao longo dessa amizade, ele foi o mais apaixonado de todos os "casos amorosos" intelectuais a que Freud se submetia repetidamente como um discípulo. Numa ocasião, como já vimos, ele escreveu que esperava por Fliess "como o Messias", na solução de um determinado problema. Em outra ocasião, adotou um tom de humildade quase masoquista:

> Pessoas da sua estirpe não deviam morrer, meu querido amigo; o resto de nós precisa demais de pessoas como você. O quanto não lhe devo: consolo, compreensão, estímulo em minha solidão, o sentido da minha vida conseguido através de você, e afinal até mesmo a saúde que ninguém mais me poderia ter devolvido. Foi sobre-

> tudo por seu exemplo que ganhei intelectualmente a força para confiar em meu julgamento. (...) Por tudo isso, aceite meus humildes agradecimentos! Sei que não precisa de mim tanto quanto eu de você, mas também sei que tenho um lugar seguro em sua afeição. (...)
>
> Suas cartas, como mais uma vez a última, contêm a riqueza de compreensões internas e intuições, das quais infelizmente nada mais posso dizer senão que me cativam e me subjugam.[15]

Nos dois casos, podemos sentir a profunda insegurança de Freud e sua ansiedade para evitar assumir a responsabilidade total por suas próprias teorias. Mas há também uma diferença crucial. Pois enquanto no caso anterior ele parecia querer desaparecer no pano de fundo *abaixo* de Fliess, no posterior, desejava desaparecer *acima* de Jung — de modo a manter o controle definitivo do movimento que fundara.

Talvez se esclareça melhor a diferença na atitude de Freud que isso sugere se examinarmos uma observação de passagem feita por Fritz Wittels numa memória sobre o fundador da psicanálise. Segundo Wittels: "O rosto de Freud se iluminava sempre que falava de Jung. 'Este é o meu filho muito querido, que me dá muita alegria!'"[16] As palavras citadas aqui são, claro, extraídas dos evangelhos. Por mais extraordinário que pareça em relação a um movimento que era não apenas judeu, mas também racionalista e ateu, são as palavras supostamente ditas por Deus na ocasião em que Jesus era batizado por João (Mateus 3:17). Em outro contexto, seria tentador relevar essa citação como sem qualquer significado real. Mas no contexto da imaginação profundamente religiosa de Freud é difícil fazer isso. O que essa citação parece indicar é que, na fantasia, ele se identificava não apenas com Moisés ou com outras personalidades proféticas ou messiânicas, mas com Deus. Que essa identificação fantasiosa não é tão incomum quanto se pode supor é sugerido por Ernest Jones em seu artigo sobre o complexo de Deus a que já nos referimos antes. Jones o introduz observando que a tendência a identificar o eu com o "objeto amado" ocorre em quase toda forma de afeto, e é sem dúvida encontrada muitas vezes nas atitudes dos filhos para com os pais. Após comentar que todo filho imita o pai, finge para si mesmo ser o pai, e em certa medida modela-se na verdade nele, conclui que "é portanto simplesmente natural que uma atitude semelhante se possa desenvolver em relação ao Pai Celestial mais perfeito, e num certo sentido isso é diretamente incutido no ensinamento religioso de que a pessoa deve esforçar-se o máximo possível como o modelo divino..."[17] Em seguida Jones sugere que a fantasia em que as pessoas identificam sua personalidade com a de Deus "não é em absoluto rara", e "possivelmente ocorre aqui e ali entre todos os homens". O impressionante nesse artigo é que, como observou Paul Roazen, muitas das tendências identificadas com o "complexo de Deus" por Jones correspondem àqueles que, em outros trechos, ele também atribuiu a Freud.[18]

Poder-se-iam, na verdade, ler partes de seu ensaio como uma crítica indireta e não intencional ao próprio homem que ele publicamente venerava e defendia:

> A tendência ao isolamento manifesta-se no lado puramente mental de maneira bastante direta. Esses homens são ao mesmo tempo insociáveis e não sociais no sentido mais lato. Toda influência que exercem é portanto de maneira bastante indireta, por meio da estimulação de mais admiradores assíduos. O ideal deles é ser "o homem por trás do trono", dirigindo os negócios de cima sendo ao mesmo tempo invisíveis para a multidão. A adesão, a participação ou mesmo a liderança de um movimento geral lhes é em geral repugnante, e eles fazem qualquer esforço para manter uma política de magnífico isolamento...
>
> Com grande freqüência, ocorre uma forma mais elevada de sublimação, e isso por sua vez adquire como característica a forma de *interesse pela psicologia*. Se a pessoa em questão é dotada de uma intuição natural para adivinhar o que se passa na mente dos outros, é um juiz da natureza humana, fará uso disso em qualquer profissão que seja; se não é tão dotada, tende a ser psicólogo ou psiquiatra. (...) Adquire um interesse particular por quaisquer métodos que prometam um "atalho" para o conhecimento da mente de outras pessoas. (...) O método mais incomum é o que mais a atrai, proporcionando-lhe a sensação de ser dona de uma chave só acessível aos eleitos. (...)
>
> Um dos mais lamentáveis traços da personalidade desse tipo sob observação é a atitude de aversão à aceitação de novos conhecimentos. Isso decorre de maneira bastante lógica da idéia de onisciência, pois naturalmente não se pode ensinar nada de novo a qualquer pessoa que já sabe tudo; menos ainda pode ela admitir que algum dia cometeu um erro de seu conhecimento. (...) Acima de tudo, os homens com esse tipo de personalidade falam ainda mais que os outros homens sobre sua capacidade de assimilar novas idéias. (...) Mas quando postos à prova do confronto com uma nova idéia, que não se originou deles mesmos, oferecem uma inflexível resistência a ela. (...)
>
> O tema religioso é em geral de grande interesse para esses homens. (...) Na maioria das vezes são ateus, e isso naturalmente porque não conseguem suportar a existência de nenhum outro Deus...[19]

Em seu contexto original, muitas das observações acima citadas são cuidadosamente qualificadas para não poderem ser interpretadas como uma crítica ao próprio Freud, ou à psicanálise. Mas parece provável que Jones tivesse isso em mente, pelo menos em alguns trechos do artigo. É sem dúvida digno de nota o fato de ele prosseguir salientando que o complexo de Deus nem sempre é negativo, e que, se "orientado e controlado por fatores mais elevados, pode proporcionar ao homem verdadeiramente semelhante a Deus sua grandeza e sublimidade". Também apresenta uma versão de uma variante do complexo de Deus que parece muitíssimo como um julgamento retrospectivo de Jung — feito muitos anos depois de Freud acusá-lo de anti-semitismo

e proferir seu veredicto final de que ele era "incapaz de aceitar ou exercer a autoridade". Jones apresenta essa versão sugerindo que a mais importante variante do complexo de Deus é a que depende da idéia do Filho de Deus ou Cristo:

> Isso imprime um selo especial ao tipo em questão, que se deve logo indicar. As três principais características são: revolta contra o pai, fantasias de poupança e masoquismo, ou em outras palavras, uma situação de complexo de Édipo em que o filho herói é um salvador sofredor. (...) Portanto, vê-se a constante presença de intolerância à autoridade de qualquer tipo, e à luz desse complexo é possível julgar uma pessoa investida de [autoridade]... como a figura artificialmente distorcida na *imago* do pai perverso. Com essa espécie de Cristo vem invariavelmente uma tendência a anticristo, as duas religiões sendo divergentes e o velho Jeová hebraico substituído pelo jovem Cristo.[20]

Se essas palavras são na verdade uma alusão a Jung, então fica claro que na explicação que dão acerca do conflito de Jung com Freud é tendenciosa em favor do último. Mas a indicação geral de que, por trás do grande cisma no movimento psicanalítico, se desenrola um drama religioso onde Freud tenta representar o papel do pai divino parece muitíssimo verdadeira. Jung, profundamente angustiado com Deus numa tenra idade, ficou sem dúvida angustiado com Freud de maneira quase dramática. Chegou mesmo a confessar a Freud que sua "veneração" por ele tinha "alguma coisa do caráter de uma 'religiosa' paixão" e também escreveu que Freud era "um herói humano e um deus superior".[21] Desde o início, evidentemente, Jung tinha grande dificuldade para desemaranhar os aspectos emocionais dos intelectuais no relacionamento dos dois.

Mesmo antes de conhecer Freud, Jung desenvolvera uma filosofia por conta própria, significando que sua atitude para com a psicanálise era, como já vimos, longe de ser acrítica. A princípio, contudo, parece que esse lado do psiquiatra suíço foi simplesmente sobrepujado pela pura força da personalidade de Freud. Numa das cartas que escreveu logo depois de seu primeiro encontro com Freud, ele expressou considerável incerteza sobre a "concepção mais generalizada da sexualidade". Mas na mesma carta, prossegue escrevendo: "Não estou mais infestado de dúvidas quanto à correção de sua teoria. Os últimos fiapos foram eliminados com minha permanência em Viena, que para mim foi um acontecimento de primeira importância."[22] Não muito depois, escreveu mais uma vez, e usou o vocabulário da religião para reafirmar a Freud que aceitava sua autoridade total:

> Tenho a sensação de ter feito considerável progresso desde que passei a conhecer sua personalidade; parece-me que jamais se consegue entendê-lo e à sua ciência suficientemente bem, a não ser que conhecendo-o em carne e osso. Quanto ao muito que continua obscuro para nós, forasteiros, só a fé pode ajudar; mas a melhor e mais eficaz fé é o conhecimento de sua personalidade.[23]

Até onde Jung ficou trancado na visão messiânica do próprio Freud talvez seja indicado por seu entusiasmo em partilhar da demonologia particular do fundador da psicanálise. Numa carta escrita em maio de 1910, Freud relata ao "filho" que recebera a visita em seu apartamento de Hofrat Friedländer, um dos mais acirrados críticos da psicanálise. Após informar que o visitante dera o nome incorreto de "Schottländer" para conseguir entrar, Freud refere-se a ele como "o demônio", escrevendo que quando tentou refutar uma de suas críticas, "Belzebu recolheu os chifres, desprendeu seu famoso fedor e pôs-se a denunciar". Em seguida, Freud conta que atacou o visitante com "uma fieira de observações ofensivas (...) eu lhe disse que ele nada sabia da técnica analítica (...) que em essência era um bruto, um moleque de sarjeta (isso decerto numa linguagem mais educada)". A resposta de Jung é admirável, pois longe de opor-se aos excessos do linguajar de Freud, multiplica-os:

> Fiquei pasmo com suas notícias. A aventura com Schottländer é maravilhosa; claro que o nocivo bastardo estava mentindo. Espero que o tenha ridicularizado, açoitado com tamanha ferocidade de gênio que o tenha feito sentir de uma vez por todas a eficácia da [psicanálise]. Assino embaixo com todo o meu coração o seu julgamento final. Essa é a natureza dos animais. Como pude sentir a imundície nele pelo seu rosto, que eu adoraria agarrar pelo cachaço. Espero em Deus que lhe tenha dito todas as verdades tão diretas, que mesmo o cérebro de galinha dele pôde absorvê-las. Agora vamos ver qual será o próximo golpe. Estivesse eu em seu lugar, teria amaciado seu complexo de moleque de sarjeta com uma bela sova suíça.[24]

A visão de Jung aqui, como a de Freud, é característica do pensador religioso apocalíptico que se vê a si e aos seus seguidores como ilhas de pureza cercadas por um mar de corrupção e imundície. Jung mais tarde escreveria com visível objetividade que Freud descrevia a psicanálise como uma verdadeira muralha "contra a negra corrente de lama".[25] É claro, contudo, que nos primeiros dias de seu relacionamento ele partilhava dessa mesma opinião. Desde que conseguiu convencer-se de que ele e Freud haviam estabelecido esse relacionamento para proteger e promover uma verdade científica "sagrada", seu ceticismo foi contido.

O momento decisivo ocorreu em 1909, na viagem que os dois fizeram juntos aos Estados Unidos, para onde haviam sido convidados para falar por ocasião do vigésimo aniversário da Universidade Clark. Durante essa viagem de um mês e três semanas, os dois adquiriram o hábito de analisar os sonhos um do outro. Foi nesse momento que aconteceu alguma coisa, como disse Jung, "que revelou ser um grave golpe para o relacionamento".[26] Freud teve uns sonhos que o transtornaram muitíssimo e que, na opinião de Jung, se referiam ao seu caso sexual com a irmã mais moça de sua mulher, Minna:

> Freud não tinha a menor idéia de que eu sabia do triângulo e de seu relacionamento íntimo com a cunhada. Então, quando me contou o sonho em que a mulher e a cunhada representavam papéis importantes, pedi-lhe que me dissesse algumas de suas associações pessoais com o sonho. Ele me olhou com ressentimento e disse: "Eu podia contar-lhe mais, mas não posso arriscar minha autoridade."[27]

Na versão da história que aparece em *Memórias, sonhos, reflexões*, Jung escreve que, a partir do momento em que Freud tentou tornar sua autoridade mais importante que a busca da verdade psicológica, "perdeu-a inteiramente. Aquela frase, 'Não posso arriscar minha autoridade', ardia em minha lembrança; e nela já se vaticinava o fim do nosso relacionamento".[28]

Jamais se saberá com que precisão essa reminiscência capta exatamente a virada no relacionamento. Sem dúvida, houve outros fatores que enfraqueceram a relação, entre eles a insistência de Jung em sentir-se desconsiderado quando Freud visitou a Suíça sem se encontrar com ele em 1912. O que parece claro é que Jung acabou perdendo a fé no homem a quem vinha adorando como um deus. Livre dessa atitude anterior de reverência religiosa, começou a expressar algumas das reservas e dúvidas que sentia em relação às teorias freudianas desde o princípio. Embora não tivesse logo procurado romper com o mestre, e na verdade valorizado sua posição no movimento psicanalítico, desviava-se cada vez mais da ortodoxia em suas formulações independentes.

Isso se tornou visível sobretudo em 1912, quando Jung voltou aos Estados Unidos sozinho para fazer uma série de palestras na Universidade Fordham, em Nova York. O objetivo dessas palestras era expor os princípios básicos da psicanálise, e grande parte do que Jung tinha a dizer não era original. Mas em relação a algumas questões cruciais, ele cuidadosamente sobrepunha os ensinamentos de Freud com reservas próprias. Rejeitava a visão de que a obtenção de prazer era a mesma coisa que sexualidade, e dissociava-se do que chamava de "extensão ilimitada do conceito de sexualidade" na psicanálise. Assim como repudiava a versão de Freud da sexualidade infantil, Jung também traduzia o complexo de Édipo para seus termos muito mais brandos. Após explicar corretamente que Freud tomara "a tendência ao incesto como sendo um desejo sexual absolutamente concreto", Jung sugeria em seguida que ele se inclinava "a reduzir quase toda a psicologia das neuroses (...) a esse único complexo". Jung achava que se o complexo de Édipo fosse julgado simplesmente como "uma fórmula para os desejos infantis em relação aos pais e para o complexo que esses desejos invocavam" então "o problema talvez parecesse mais aceitável".[29]

Ao expressar essas opiniões, sabia muito bem que estava transgredindo o mais sagrado de todos os tabus psicanalíticos. Pois àquela altura já tivera a conversa com Freud em que este insistiu que se devia tratar sua teoria como "um dogma (...) um baluarte inabalável" (ver Capítulo 14). Jung depois manifestou a opinião de que a

rigidez com que Freud defendia a teoria sexual era um substituto para a rigidez do Deus que ele não mais adorava:

> No lugar do Deus ciumento que perdera, ele pusera outra imagem obrigatória, a da sexualidade. Essa em nada era menos insistente, retificadora, dominadora, ameaçadora e moralmente ambivalente que a original. (...) A vantagem da transformação para Freud era, aparentemente, a de que podia julgar o novo princípio numênico como cientificamente irrepreensível e livre de toda mácula religiosa.[30]

O fato de encararmos Freud como tendo feito uma divindade de sua teoria ou de si mesmo faz afinal pouca diferença. O desenvolvimento crucial foi que Jung, após a princípio ter-se curvado, submisso, à psicanálise, e tratado seu fundador com veneração, começou cada vez mais a reivindicar para si mesmo a autoridade que inicialmente se prontificara a localizar em outra parte.

A reação de Freud à instabilidade de Jung foi característica: como no caso de Adler, Stekel e muitos outros, usou suas próprias teorias como uma arma defensiva, imputando a Jung um complexo paterno não resolvido. Em dezembro de 1911, Freud já havia lhe escrito que "os problemas dos jovens parecem ser a falta de compreensão para lidar com seus complexos paternos".[31] Freud retornou a esse tema em muitas ocasiões, e parece provável que tácita (ou mesmo assiduamente) estimulava seus seguidores a receber os pronunciamentos cada vez mais independentes de Jung com refutações psicanalíticas semelhantes. Em vez de deixar-se intimidar por essas táticas, Jung chegou próximo da rebelião aberta quando se opôs à tendência dos psicanalistas

> ao mal emprego da psicanálise com a finalidade de desvalorizar os outros (...) com insinuações sobre complexos. (...) Um exemplo desse absurdo sobretudo ridículo que agora circula é que minha teoria da libido é conseqüência de erotismo anal. (...) Qualquer coisa que possa fazê-los pensar é interpretada como um complexo. Essa função protetora da PsA [psicanálise] necessita urgentemente ser desmascarada.[32]

A essa altura, a crítica de Jung a Freud era indireta, e ele evitava com cuidado qualquer confronto mais pessoal criticando mais os outros analistas do que o próprio Freud. Mas depois que este o irritou, tratando um escorregão da caneta numa de suas cartas como uma ação sintomática, Jung escreveu-lhe a carta de desafio:

> Posso lhe dizer algumas palavras com toda a seriedade? Admito a ambivalência de meus sentimentos para com você, mas estou inclinado a adotar uma visão honesta e absolutamente franca da situação. (...) Eu (...) salientaria que sua técnica de tratar seus alunos como pacientes é um *erro crasso*. Dessa maneira, você gera filhos escra-

vos ou bonecos cínicos (Adler—Stekel e todo o bando insolente lançando agora seu peso em Viena). Sou objetivo o bastante para ver por trás do seu truquezinho. Você anda por aí bisbilhotando todas as ações sintomáticas em sua vizinhança e com isso reduzindo todos ao nível de filhos e filhas que, enrubescidos, admitem a existência de seus erros. Enquanto isso, você fica firme no alto como o pai, bastante assentado. Por pura obsequiosidade, ninguém ousa puxar o profeta pela barba e perguntar de uma vez por todas o que diria a um paciente com a tendência de analisar o analista em vez de a si mesmo. Certamente, você lhe perguntaria: "Quem é o neurótico aqui?"

Como vê, meu caro professor, enquanto lançar mão desse material, pouco estou ligando para minhas ações sintomáticas; elas se reduzem a nada comparadas ao brilho no olho do meu irmão Freud. Não sou nem de longe neurótico — bato na madeira! Submeti *lege artis et tout humblement* à análise e estou muito melhor por isso. Você sabe, claro, até onde chega um paciente com a auto-análise; *não* sai de sua neurose — exatamente como você. Se algum dia se livrar inteiramente de seus complexos e deixar de representar o pai para seus filhos, e em vez de apontar o tempo todo para os pontos fracos deles, der uma boa olhada em si mesmo para variar, aí eu me corrigirei e ao mesmo tempo perderei o hábito de vê-lo com ambivalência. *Ama os neuróticos* o bastante para identificar-se sempre com eles? Mas talvez você *odeie* os neuróticos. Nesse caso, como pode esperar que seus esforços para tratar seus pacientes com tolerância e amor *não* sejam acompanhados de um sentimento mais ou menos contraditório? Adler e Stekel foram tapeados por seus truquezinhos e reagiram com insolência infantil. Continuarei ficando perto de você publicamente e mantendo ao mesmo tempo minhas próprias opiniões, mas em particular passarei a dizer-lhe em minhas cartas o que realmente penso sobre você. Considero essa maneira de agir simplesmente decente.

Sem dúvida, você ficará revoltado com este peculiar sinal de amizade, mas talvez lhe faça igualmente bem.[33]

O tom de Jung transmite a impressão de continuada subserviência psicológica ao homem a quem ataca; seus modos são muito mais cínicos e rebeldes que calmos e seguros. Mas as críticas que então dirigia contra seu mestre continham uma parte desconfortavelmente grande de verdade. Freud ficou sobretudo ferido pela sugestão de Jung de que sua auto-análise fora ineficaz. Sua reação imediata foi buscar confirmação de seguidores mais dóceis. A 26 de dezembro, escreveu uma carta a Ernest Jones em que descreve Jung como "louco" e "fora de si".[34] No mesmo dia, Ferenczi, que já sabia do ataque de Jung, e que até esse momento continuava completamente sob o fascínio de Freud, escreveu-lhe dizendo que ele era o único psicanalista que não precisava de análise alguma, e assegurando-lhe, com bajulação, que "você estava certo em tudo".[35] No início de janeiro de 1913, Freud respondeu à carta de Jung, sugerindo-lhe que ao berrar daquele jeito sua normalidade "enquanto se comporta anormalmente", ele dava motivos para a suspeita de que lhe faltava uma compreen-

são interna de sua "doença". Em seguida, sugere que as relações pessoais entre eles deviam encerrar-se.[36] Na verdade, Freud confirmava assim a análise de seus próprios métodos de liderança feita por Jung; pela ousadia de questionar a autoridade de Freud, Jung, de fato, foi rechaçado como doente mental. O diagnóstico foi depois confirmado por Jones, que manifestou o sentimento de que Jung "não reage como um homem normal e está mentalmente desequilibrado em grave medida".[37]

Só o rompimento da amizade, contudo, não trazia uma solução para o problema de Freud. Por ter cuidadosamente preparado Jung para ser seu príncipe herdeiro, e dando-lhe uma posição de poder no movimento psicanalítico, Freud viu-se diante da perspectiva bastante concreta de que talvez mais uma vez tivesse de apoderar-se do trono. A tarefa agora era reconquistar de Jung a presidência da Associação Psicanalítica Internacional, e tomar-lhe a editoria do principal jornal psicanalítico, o *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Seguiu-se uma campanha organizada de comum acordo contra Jung que um comentarista, François Roustang, caracterizou como "um complô de assassinato" destinado a eliminar um "traidor".[38] Como Jung ainda podia contar com os votos do contingente de Zurique, não havia perspectiva alguma de destituí-lo da presidência no Congresso de Munique, realizado em 1913. Mas Karl Abraham sugeriu que os defensores de Freud deviam impor às suas sociedades uma manifestação de desaprovação a Jung através da abstenção em massa. Em conseqüência dessa pressão, 22 dos 52 participantes se abstiveram. Ao mesmo tempo, todos os membros do círculo interno de Freud distribuíram trabalhos contendo críticas a Jung.[39]

O primeiro fruto dessa campanha chegou em outubro de 1913, quando Jung renunciou à editoria do *Jahrbuch*. Mas continuou no cargo de presidente da Associação Psicanalítica Internacional. Freud, Ferenczi e Rank concluíram que deviam desligar-se da Associação Psicanalítica Internacional e formar um novo grupo, mas esse plano foi abandonado quando Jones sugeriu que eles seriam encarados como os forasteiros pelos seguidores de Jung nos Estados Unidos. Freud então decidiu que se podia garantir o futuro com um ataque polêmico a Jung, apresentado sob o título "Sobre a História do Movimento Psicanalítico". Trabalhando furiosamente nesse projeto, referia-se a ele como sua "bomba".[40] Ao mesmo tempo, Abraham elaborava uma crítica da obra de Jung que Freud elogiou como uma afiada adaga: "excelente, de aço frio, clara, limpa e penetrante".[41] O clima de ódio quase assassino com que agora Jung era perseguido foi bem captado por Freud numa carta a Abraham, em março de 1914. "Anexo a carta de Jones", ele escreveu. "É bastante admirável como cada um de nós sucessivamente está possuído pelo impulso de matar, de tal modo que os outros têm de contê-lo. Desconfio de que o próprio Jones vai apresentar o próximo plano."[42]

Em 20 de abril, Jung, sem a menor dúvida, sabedor da hostilidade para com ele, talvez já estivesse informado da iminente publicação de Freud da polêmica renúncia

à presidência de seu ex-herdeiro. Por enquanto, Jung continuava membro da Associação. Mas em julho de 1914, cerca de três semanas depois que a "bomba" de Freud foi afinal detonada, Jung renunciou à filiação. Alguns dias depois, todo o grupo de Zurique votou seguindo seu exemplo. Numa carta a Abraham, Freud, como lhe era característico, aproveitou a oportunidade para usar a traição de Jung, e o ódio que despertara, como um meio de jogar com os sentimentos dos discípulos que permaneceram:

> Então estamos finalmente livres deles, o brutal e hipócrita Jung e seus discípulos. Tenho de agradecer-lhe pela imensidão dos aborrecimento, a excepcional clarividência com que me apoiou e à nossa causa comum. Durante toda minha vida estive à procura de amigos que não me explorassem e depois me traíssem, e agora, não distante do fim natural dela, espero tê-los encontrado.[43]

A história da saída de Jung do movimento psicanalítico foi contada muitas vezes, em geral do ponto de vista de um dos dois principais protagonistas. Para alguns seguidores de Freud, Jung continua sendo a encarnação da perfídia psicanalítica. No auge desse conflito, a aversão intelectual de Freud pelas opiniões do ex-filho amado transformou-se numa coisa semelhante à repulsa física, e Jung e seus seguidores foram perseguidos com uma atitude que quase lembra a mostrada por Stalin com Trotski. Grande parte do ressentimento sobrevivia muito tempo depois. Em 1975, Paul Roazen observou com muita acuidade que, de todas as acusações possíveis, a de "jungiano" continua sendo a mais devastadora entre os descendentes intelectuais de Freud. "Toda subcultura tem seus vilões", ele escreveu, "e Jung é sobretudo uma figura odiosa, em parte por Freud ter depositado nele esperanças tão elevadas."[44]

Quando os freudianos o retratam à luz de maior antipatia, Jung emerge como uma espécie de figura invertida de Judas, que primeiro busca promover toda a missão científica do mestre, mas depois o trai e sucumbe à religião e ao misticismo. Enquanto Freud é retratado como um realista obstinado, que enfrenta com destemor os aspectos mais inaceitáveis da psique humana, não recuando diante da violência nem da sexualidade, Jung é descartado como um sábio desnorteado que, rejeitando as duras disciplinas do racionalismo, passou a vida tentando construir uma forma pessoal de misticismo psicoterapêutico, cuja finalidade confessa era substituir as crenças religiosas que perdera na infância. Acusam-no, como disse Victor White, "de abandonar a bata do médico pelo guarda-pó do professor, e o guarda-pó do professor pela sobrepeliz do clérigo, quando não as vestes do mago, do profeta, do mistagogo".[45]

Se Jung é visto por seus adversários como destrutivamente regressivo, a psicanálise é às vezes julgada pelos de convicção jungiana como um meio de reduzir a riqueza e complexidade da alma humana à mera animalidade ou mecanicismo. A

determinação de Freud em rejeitar a religião não apenas como superstição, mas como neurose, é vista como sintomática da soberba do materialismo. A psicanálise, nessa visão, começa com a intenção de reduzir a instintos básicos as partes do comportamento humano que afirma compreender, e a descartar como irrelevante as necessidades espirituais e religiosas que não compreende.

Essas duas caricaturas contêm um elemento de verdade. Pois está fora de questão que havia significativas diferenças entre as idéias dos dois homens. Enquanto Freud receava o tempo todo o Inconsciente, vendo-o como um resíduo da infância que devia ser reprimido e sublimado, Jung via nos elementos não racionais da experiência humana uma fonte de fertilidade obscura e de cura em potencial. Ele se recusou a seguir Freud na rejeição do ritual e do misticismo como neurose, e nem sempre partilhou do interesse terapêutico do mestre pelo passado. Enquanto Freud se interessava pela bolota — pelas supostas origens infantis de uma neurose — Jung passou a interessar-se cada vez mais pelo carvalho. Numa medida muito maior que a de Freud, começou a concentrar-se nos conflitos presentes e no futuro — na "tarefa da vida" que ainda restava concretizar-se.[46]

As diferenças entre as posições freudiana e jungiana são verdadeiras. Mas os partidários dos dois lados que dão enorme ênfase a essas diferenças, mais que revelar, acabam obscurecendo. Pois essas diferenças acabam sendo importantes quando vistas na perspectiva das semelhanças por trás delas. Sem dúvida, não foi uma diferença fundamental de temperamento que uniu Freud e Jung, para começar, e que os levou a se dedicar a uma correspondência em que se escreveram, dia sim, dia não, ao longo de um período de sete anos. No próprio cerne da relação, reside um profundo sentimento de afinidade mútua, em que os dois tratavam um ao outro como uma espécie de *alter ego* intelectual. Em alguns aspectos, esse sentimento apaixonado de identificação mútua se baseava, como no caso dos *affairs* amorosos mais convencionais, numa ilusão. Mas uma ilusão tão poderosa precisava de alguns alicerces sólidos, e é claro que havia profundas semelhanças psicológicas entre os dois. Mas, de longe, a mais importante dessas semelhanças era a maneira como ambos, em conseqüência da influência paterna e da experiência infantil, haviam desenvolvido uma personalidade altamente messiânica. Nos dois casos, ademais, um temperamento de essência muitíssimo religiosa foi separado da tradição religiosa da qual evoluiu e em vez disso foi projetado num ambiente intelectual de positivismo racionalista, ostensivamente hostil a todas as formas de crença religiosa.

Encalhados nas praias do mar da fé em rápida vazante, Freud e Jung viram-se, como uma hoste de seus contemporâneos — de Edward Carpenter e D. H. Lawrence a Karl Marx e Vladimir Ilich Lenin — sob uma profunda compulsão psicológica a mergulhar mais uma vez na crença. Embora Carpenter e Lawrence houvessem buscado construir credos pessoais por meio de uma crítica ferrenha e às vezes extremamente radical à ciência moderna, as visões que vieram a ser desenvolvidas por Freud

e Jung eram apresentadas como parte do progresso da ciência, e nesse sentido tinham alguma coisa em comum com o socialismo científico de Marx e Lenin.

Nem Freud em seu apogeu profético nem Jung em sua fase mais mística abandonaram a crença em que eram essencialmente cientistas, e que trabalhavam na mesma tradição intelectual originada pelas inovações modernas da física, química e biologia. Foi por causa da determinação dos dois de lançar uma visão em essência religiosa nos moldes da ciência moderna que foram obrigados a relaxar os padrões científicos de rigor, prova e consistência a um grau quase sem precedentes na história intelectual ocidental. Já vimos como a profunda necessidade de revelação de Freud, e sua relação com um homem que considerava tão visionário quanto profético, o levaram a abraçar, não-crítico, o ensaio de astrologia numerológica de Fliess. Deve-se sugerir que pressões muito semelhantes levaram Jung a pôr de lado sua reação cética inicial a *A interpretação dos sonhos* e abraçar a causa da psicanálise com um fervor que mais tarde o constrangeu profundamente. Em muitos aspectos, na verdade, a correspondência entre Jung e Freud, e o próprio rumo da relação dos dois, recapitulam as primeiras paixões e dependências de Freud.

Os leitores que desconhecem a biografia intelectual de Freud bem poderiam surpreender-se com a leitura do seguinte trecho numa carta que lhe foi enviada, a 12 de junho de 1911, pelo homem que foi seu mais íntimo colaborador, e aos cuidados do qual ele confiou o destino de todo seu movimento:

> A maior parte das minhas noites é absorvida pela astrologia. Fiz cálculos de horóscopo em busca de uma pista do âmago da verdade psicológica. Revelaram-se algumas coisas extraordinárias que, sem dúvida, vão lhe parecer inverossímeis. No caso de uma senhora, o cálculo da posição dos astros no seu nascimento originou um quadro bastante definitivo, com vários detalhes biográficos não pertinentes a ela, mas à sua mãe — e as características se encaixam na mãe de ponta a ponta. A senhora sofre de um extraordinário complexo materno. Atrevo-me a dizer que um dia descobriremos na astrologia um enorme conhecimento intuitivamente projetados nos céus. Por exemplo, parece que os símbolos do zodíaco são imagens da personalidade, em outras palavras, símbolos da libido que reproduzem as qualidades da libido, num determinado momento...

Os mesmos leitores talvez se surpreendam ainda mais com a maneira como Freud recebeu a carta de Jung. Pois embora tenha a princípio reagido com ceticismo ao interesse do discípulo suíço pelo ocultismo, passou a encarar esse aspecto do trabalho de seu colaborador com quase exatamente a mesma credulidade que antes conferia às idéias de Fliess. "Em questões de ocultismo", ele responde, "tornei-me humilde desde a grande lição que me deram as experiências de Ferenczi. Prometo crer em qualquer coisa a que se possa fazer parecer racional."[47] As palavras de Freud, "Prometo crer em qualquer coisa a que se possa fazer parecer racional", bem poderiam ser usa-

das para resumir o *ethos* intelectual da própria psicanálise. Pois sua conquista mais duradoura foi, como já se argumentou, tomar uma visão do mundo fundamentalmente supersticiosa e irracional, derivada diretamente da tradição judaico-cristã, e apresentá-la no vocabulário da ciência moderna. Em conseqüência da extraordinária capacidade com que fez isso, a psicanálise continuou a oferecer aos intelectuais o que também deu ao seu fundador — um meio de usar a ciência (ou melhor, a retórica da ciência) para fortalecer as tradicionais doutrinas religiosas contra o ceticismo da ciência.

O próprio Jung sentiu-se muitíssimo atraído apenas por esse aspecto do pensamento de Freud. Seria errado sugerir, contudo, que isso foi simplesmente uma fase passageira em seu desenvolvimento. Pois, assim como Freud quando veio a romper com Fliess transferiu sua credulidade para suas próprias teorias, Jung, quando se afastou da companhia de Freud, empregou um estilo científico muito semelhante ao que admirara em seu mentor para construir seu sistema visionário. As extraordinariamente complexas teorias jungianas, de *animus* e *anima*, de arquétipo e associação, foram elaboradas com tanto *élan* e aventureirismo quanto os antes mostrados por Freud, com o mesmo pouco caso pelos critérios científicos comuns de prova, argumento e consistência. Do mesmo modo que Freud, com sua teoria do inconsciente, criou um banco de provas pseudo-empíricas em que podia sacar à vontade para "provar" quase toda invenção teórica que se queria apresentar, Jung, também, pegando e modificando esse mesmo conceito, fornecia "provas" para qualquer preceito formulado em nome da "psicologia analítica".

Portanto, tanto a psicanálise como a psicologia analítica funcionavam como meios de restituir aos seus fundadores, e aos seguidores dos fundadores, os elementos de uma fé religiosa que haviam perdido. Apesar de todas as semelhanças, contudo, há um aspecto crucial — maior e acima dos já mencionados — em que o sistema psicológico de Jung difere do de Freud. Pois enquanto este desenvolveu a psicanálise em apaixonada oposição a todos os modos de pensamento supersticioso, e acreditava com sinceridade que os seres humanos mais "valiosos" tinham, como ele, evoluído para um estágio de racionalidade em que não precisavam dos modos de pensamento religioso, Jung adotou uma visão diferente. Em vez de rejeitar a religião como parte do problema, viu-a como uma solução em potencial e uma fonte de cura. "Durante os últimos trinta anos", ele escreveu em 1932,

> pessoas de todos os países civilizados da terra me consultaram. (...) Entre meus pacientes na segunda metade da vida — isto é, ao longo de 35 anos — não houve um único cujo problema em último caso que não fosse encontrar uma perspectiva religiosa na vida. É seguro dizer que cada um deles se sentia doente porque perdera o que as religiões de todos os tempos deram aos seus seguidores, e nenhum deles realmente curado deixou de recuperar essa perspectiva religiosa.[48]

As afirmações que Jung fez sobre esse tipo de terapia de base religiosa são tão discutíveis quanto as afirmações feitas sobre a eficácia da terapia psicanalítica. Mas suas palavras sugerem claramente uma intuição muito maior de sua identidade religiosa do que revelada por Freud a algum dia. A compreensão de Jung de sua relação com a tradição religiosa é muitas vezes expressa em outras partes de seus textos, e ele é sobretudo interessante quando salienta a penetrante influência do cristianismo na cultura intelectual ocidental:

> Sempre pensamos que o cristianismo consiste numa determinada confissão de fé, e pertencente a uma igreja. Não, o cristianismo é o nosso mundo. Tudo o que pensamos é fruto da Idade Média, e na verdade da Idade Média cristã. Toda nossa ciência, tudo que passa pela nossa cabeça, passou por essa história. Vive em nós, deixou-nos sua marca em todos os tempos, e sempre formará uma camada vital de nossa psique, assim como os traços filogenéticos em nosso corpo. Todo o caráter de nossa mentalidade, o modo como vemos as coisas, também é resultante da Idade Média cristã; se sabemos ou não disso não tem a menor importância. A era do Iluminismo racional nada erradicou. Mesmo nosso método de Iluminismo racional é cristão. A *Weltanschauung* é portanto um fato psicológico que não nos permite qualquer racionalização; é uma coisa que aconteceu, que está presente. Somos inevitavelmente carimbados como cristãos, mas também o somos pelo que existia antes do cristianismo.[49]

Tão próximas parecem ser as suposições que informam a crítica à psicanálise que aqui apresentei nos capítulos anteriores, que bem se poderia considerar idênticos os dois pontos de vista. Um dos muitos motivos de não ser isso o que ocorre, assim, é o fato de Jung, na maioria das vezes, basear sua análise no mesmo tipo de argumento filogenético e psicolamarckismo que encontramos na obra de Freud. Ele supõe, em outras palavras, que as atitudes culturais adquiridas podem ser transmitidas por herança, e que esse mecanismo filogenético é o principal agente da continuidade cultural por ele apontada.

Sob esse argumento de bases biológicas insustentáveis, contudo, parece claro que Jung possui uma verdadeira compreensão interna de sua identidade religiosa, e da natureza religiosa das necessidades que procura encontrar através de suas pesquisas psicológicas. E talvez seja ele mesmo quem, numa série de reflexões sobre o problema da realização pessoal, capta com mais clareza os motivos por que Freud o atacou com tanta exasperação, e num clima de tanto ódio e animosidade:

> A relutância a ver nossos próprios defeitos e nossa projeção deles em outros é a origem da maioria das discórdias, e a garantia fortíssima de que a injustiça, a animosidade e a perseguição não desaparecem facilmente.

> O ódio do homem concentra-se sempre naquilo que o torna consciente de suas más qualidades.
>
> Quando nos deixamos irritar a ponto de perder as estribeiras por alguma coisa, não devemos supor que a causa de nossa irritação está simples e unicamente fora de nós, na coisa ou na pessoa irritante. Desse modo simplesmente as endossamos com o poder de nos deixar irritados. (...) Em seguida nos viramos e sem hesitação condenamos o objeto da ofensa, ao mesmo tempo em que nos enfurecemos contra uma parte inconsciente de nós mesmos, projetada no objeto exasperador.
>
> Um homem inconsciente do que faz age de maneira cega, instintiva, e além disso levado por todas as ilusões que isso suscita quando vê tudo aquilo de que não tem consciência em si mesmo vindo-lhe de fora, como projeções no próximo.
>
> As projeções mudam o mundo e o transformam na réplica da face desconhecida da pessoa.[50]

Enquanto Jung demonstrou sua religiosidade na adoração a Freud como um deus, o mestre julgou que sua atitude personificava a mais pura forma de racionalidade científica. Mas assim que Jung passou a mostrar interesse independente por outros sistemas religiosos, e a admitir em público sua natureza profundamente religiosa, a atitude de Freud mudou de maneira drástica. No espelho das idéias de Jung, viu de relance, quase pela primeira vez, o misticismo, a religiosidade de seu sistema de salvação do mundo. Incapaz de confrontar, ou mesmo reconhecer, a sua própria face desconhecida, voltou-se contra Jung, como se voltara contra Fliess, com ódio e desprezo. Na verdade, foi logo depois de Jung ter-lhe escrito a carta fatídica de dezembro de 1912 que Freud começou a falar da necessidade de "fazer uma divisão radical entre nós e toda a religiosidade ariana".[51] Daí em diante, sua queixa constante contra Jung era que ele pregava "uma nova mensagem de salvação", e criara "um novo sistema ético-religioso" com base mais na "especulação" que na "observação" científica.[52]*

Na raiz do conflito entre Freud e Jung podemos, portanto, discernir a fuga de Freud de sua própria religiosidade. Quanto mais ele negava a realidade de sua personalidade religiosa, e tentava apresentar seu sistema teológico-simbólico como uma formulação puramente científica, mais revoltado se sentia ao ver o mais destacado

*Só depois que este livro foi para o prelo é que pude consultar o fascinante novo estudo de Richard Noll sobre a identidade religiosa de Jung, *The Jung Cult: Origens of a Charismatic Movement*, Princeton University Press, 1994. A obra de Noll contém uma profusão de provas diretamente relevantes para o argumento que formulei neste capítulo.

dos discípulos exibindo a própria religiosidade que ele reprimia. Por fim, como sugere sua referência à religiosidade *ariana*, voltou contra Jung o reflexo do anti-semitismo que Jung sem dúvida lhe demonstrara, e afastou-se dele com uma aversão quase física.

DEZENOVE

O Comitê Secreto: da formação ao fracasso

A BRIGA DE FREUD COM JUNG FOI a mais séria das discórdias ocorridas no movimento psicanalítico enquanto viveu o seu fundador. Para os dois, foi uma experiência transtornadora. Segundo Anna Freud, era a única época em que lembrava de ter visto o pai deprimido. Para Jung, parece que a cisão foi ainda mais traumática, desencadeando nele uma crise de tratamento psiquiátrico.[1] Contudo, não atingiu apenas os dois protagonistas. A briga ameaçou todo o movimento psicanalítico, e para quase todos os seguidores mais íntimos de Freud o efeito foi profundamente desestabilizante, no mínimo porque revelou a perigosa insegurança do próprio Freud.

Foi em resposta às ansiedades por isso geradas que Ernest Jones escreveu a Freud em julho de 1912 apresentando uma proposta. Julgando-se, talvez, indigno do cobiçado papel do filho do pai da psicanálise, Jones sugeriu que o futuro do movimento devia ser salvaguardado de uma maneira diferente. Após manifestar sua ansiedade em relação a Jung, cujo comportamento julgava "inteiramente inexplicável", propôs a formação de um comitê secreto para proteger Freud e suas doutrinas. Um dos objetivos implícitos desse comitê seria monitorar Jung, assim como quaisquer outros futuros dissidentes. Freud, como vimos, preocupava-se obsessivamente com a manutenção das ortodoxias que criara. Em termos que chegavam quase a sugerir sua divindade pessoal, escreveu certa vez sobre a psicanálise que se sentia "intranqüilo com o que o populacho iria entender quando eu tiver morrido".[2] Jones afagava assim, como sem dúvida compreendia, a parte mais sensível e vulnerável da identidade do mestre. Portanto, não se surpreendeu quando Freud respondeu abraçando a idéia de todo o coração:

> O que logo se apoderou da minha imaginação foi sua idéia de um conselho secreto composto dos melhores e mais dignos de confiança entre nossos homens, para cuidar do futuro desenvolvimento e defender a causa contra personalidades e acidentes

> quando eu não mais estiver aqui. (...) Atrevo-me a dizer que se eu soubesse da existência de uma associação assim como guardiã da minha criação, isso tornaria muito mais fáceis minha vida e minha morte.[3]

Desejoso de levar todo o crédito de uma sugestão que recebera a evidente aprovação do mestre, Jones respondeu a Freud enfatizando que "a idéia de um pequeno grupo unido, concebido como os Paladinos de Carlos Magno, para guardar o reino e a política de seu senhor, foi fruto do meu romantismo pessoal". Reitera em seguida que o comitê por ele idealizado seria ao mesmo tempo não oficial e secreto, mas se manteria "em maior contato possível com você, para fins de crítica e instrução".[4] O comitê foi devidamente formado após a proposta dos membros apresentada por Freud: Jones, Ferenczi, Otto Rank, Hans Sachs e Karl Abraham. Em maio de 1913, todo o Comitê reuniu-se pela primeira vez e, depois de uma discussão sobre as opiniões instáveis de Jung, o encontro se tornou um ritual informal, quando Freud presenteou cada membro com um *intaglio* grego que devia ser engastado num anel de ouro e jurado como emblema de ofício.

Durante os dez anos seguintes, os membros do comitê agiram como um grupo de orientação, cuja tarefa era supervisionar o desenvolvimento do movimento psicanalítico e manter a pureza das doutrinas de Freud. No encontro secreto que realizaram em Haia, em 1920, após o Sexto Congresso da Associação Psicanalítica, Freud propôs que mantivessem uma correspondência regular, circulassem cartas semanais uns para os outros, em que coordenariam as atividades em Viena, Londres, Berlim e Budapeste. Abraham sugeriu em seguida que os membros do Comitê se dirigissem uns aos outros com o familiar *du*, já que eram todos "irmãos", e uma extraordinária correspondência secreta continuou nessa base durante três anos, até a freqüência das cartas circulares reduziu-se de semanal para mensal.

Na imaginação de Freud, parece que a principal função do Comitê era tirar de Jung o encargo de assegurar a continuação da psicanálise após sua morte. Substituíra o "filho" e "herdeiro" por um bando de irmãos que solenemente se incumbiram de perpetuar suas doutrinas. "Dá-me grande satisfação, e estou com o coração tranqüilo por ver minha frágil filha que muito me preocupa, o trabalho da minha vida, protegida, salvaguardada para o futuro", escreveu Freud em 1918.[5] Mas essa fantasia de um futuro seguro para sua "frágil filha" distanciava-se tanto da realidade no caso do Comitê Secreto quanto se distanciara no caso de Jung. O que ocorrera no início do relacionamento foi que Freud, em conseqüência de sua necessidade profundamente insegura de adulação, dera, inadvertidamente, confiança a um adversário em potencial, tratando-o como especial e elevando-o acima dos outros discípulos. Ao fazer isso, reforçou as fantasias de eleição de Jung, fortalecendo-lhe as mesmas tendências messiânicas que o levariam a competir com o mestre. Um padrão semelhante de conflito logo começou a emergir no relacionamento de Freud com o Comitê. Pois embo-

ra o objetivo declarado dos seguidores de Freud na formação do Comitê fosse o de oferecer proteção ao seu mestre, o movimento servia claramente a outro propósito — o de conferir posição, *status* e influência aos escolhidos para ingressar nele. Era quase inevitável que alguns dos novos filhos adotados por Freud, como Jung antes, usassem o poder e autoconfiança adquiridos com a inclusão como membros do Comitê para contestar as próprias doutrinas que prometiam solenemente perpetuar.

Isso iria acontecer com mais nitidez no caso de Otto Rank. Este era um judeu vienense cujo pai abandonara a família quando ele era adolescente, o que o obrigou a interromper sua educação formal e trabalhar para sustentar a mãe. Rank continuou a ler desbragadamente, contudo, e após discutir a obra de Freud com o médico da família, Alfred Adler, viu-se sendo apresentado ao seu herói intelectual. Procurou Freud em 1906, aos 22 anos, levando-lhe um ensaio intitulado "O Artista". Freud ficou tão impressionado que o convenceu a terminar sua educação universitária; o jovem acabou recebendo um doutorado da Universidade de Viena em 1912. Enquanto isso, Freud encontrou nele "um ajudante e colaborador leal", e ele logo passou a ser, nas palavras de Anaïs Nin, o "pesquisador, o leitor de originais e o filho adotado de Freud".[6]

Morando em Viena e usufruindo do contato regular com Freud, Rank logo se tornou um de seus favoritos. Após o rompimento com Jung, essa posição consolidou-se, e quando Rank se casou, em 1918, ele e a mulher quase passaram a fazer parte da vida familiar de Freud, sendo recebidos pelo mestre na sua casa e tratados como os próprios filhos. Mas ao mesmo tempo em que desfrutava o favor do pai adotado, Rank logo começou a elaborar teorias que, em gritante contraste com a concentração de Freud no relacionamento do filho com o pai, se concentravam na mãe. Mesmo mais especificamente, começou a formular uma teoria segundo a qual todo o desenvolvimento mental devia ser explicado em referência ao trauma psicológico que todas as crianças supostamente sofriam durante o ato de nascer.

A reação de Freud ao livro de Rank foi surpreendente. Pois, pelo menos a princípio, parece tê-lo recebido bem. Em 1923, após ler o manuscrito, chegou a escrever-lhe dizendo que aceitaria com alegria que o livro lhe fosse dedicado. Mais tarde, ficou indeciso entre elogiar *The Trauma of Birth* [*O trauma do nascimento*] e abster-se de julgá-lo. A reação de alguns dos outros membros do Comitê Secreto foi muito mais violenta, contudo. Percebendo corretamente que o livro de Rank continha uma implícita refutação de alguns dos dogmas básicos do pensamento de Freud, Abraham e Jones manifestaram sua oposição a ele. Jones em particular viu a questão como a fé nessa teoria entrando em conflito com a fé no líder. Foi esse ponto de vista que expressou numa carta a Abraham, em abril de 1924:

> Seria uma estranha ironia se perdêssemos uma das amizades íntimas do Prof. [Freud] por demasiada lealdade à sua obra, mas isso possivelmente é o que vai se

> revelar. Talvez tenhamos de escolher entre a psicanálise e as considerações pessoais, caso em que você pode ter certeza de que eu, por exemplo, não terei qualquer dúvida.

Jones sugere em seguida que Freud estava evitando um confronto com Rank porque, velho e doente como se achava, "dificilmente pode enfrentar a possibilidade de ter mais uma vez de passar pela situação de Jung, e desta vez muito mais próximo de casa, com alguém que talvez signifique mais para ele que os próprios filhos".[7]

O problema apresentado pela recém-descoberta independência de Rank foi muitíssimo intensificado pela inveja de Jones e Abraham, na medida em que disputavam com ele o papel do favorito. O próprio Freud acabou sendo obrigado pelo zelo de seus discípulos mais ortodoxos a tomar uma atitude contra Rank. A briga que se seguiu foi amarga e complexa, e conteve muitos elementos também presentes no conflito anterior com Jung. Numa carta a Rank, por exemplo, Freud levantou contra ele a velha acusação de doença mental, sugerindo que toda a altercação surgira por causa da neurose de Rank, e do fato de que ele mesmo não fora analisado.[8] A primeira vítima da luta de poder que agora ocorria entre os mais íntimos seguidores de Freud foi o Comitê Secreto, que se tornara uma formalidade dominada por conflitos, e que Freud acabou dissolvendo em abril de 1924. O Comitê iria ser trazido de volta à vida mais tarde no mesmo ano. Por enquanto, contudo, as energias de Freud concentravam-se em outra parte. Durante o mês de julho de 1924, seu relacionamento com Rank, que fazia especialização nos Estados Unidos, foi se tornando cada vez mais difícil, com Freud alternando entre tentativas de tolerância e raiva com a teimosia de Rank.

Como antes no caso de Jung, parecia que o rompimento final era inevitável. Mas em setembro de 1924, Rank voltou para a Europa. A essa altura, Freud ditou a Ferenczi uma carta que ele devia enviar a Rank, na qual, após ser sobretudo severo, frisava que Freud ainda estava disposto a perdoá-lo. Seguiu-se então uma série de brigas entre Rank e os analistas vienenses, que incluiu um longo e difícil encontro com Freud. Em fins de novembro, Rank partiu de Viena para Paris, mas logo retornou a Viena em estado de profunda depressão. Depois apresentou-se de repente diante de Freud, como disse o último, "completamente arrependido, a fim de confessar". Procurou Freud para longas e supostas sessões terapêuticas, e enviou a todos os membros do Comitê uma carta de penitência em que pedia desculpas pelo comportamento insultuoso ao seu professor no passado, alegando que sucumbira a uma neurose provocada pelo "trauma ocasionado pela perigosa doença do Professor":

> A partir das entrevistas com o Professor, em que pude explicar com detalhes as reações baseadas em atitudes afetivas, ganho a esperança de que consegui desanuviar (...) o relacionamento pessoal, pois o Professor achou minhas explicações satisfatórias

> e me perdoou pessoalmente... Espero, confiante, com isso mais uma vez poder compensar o máximo possível.
>
> Mas antes que isso possa acontecer, gostaria a pedir a cada um de vocês que entenda minhas declarações contra ele como decorrentes desse estado mental e as perdoem como reações que não devem ser julgadas pessoalmente. Permitam-me também enfatizar a circunstância atenuante de que jamais levei essas declarações além do nosso círculo mais íntimo, tanto assim que só apareceram nas cartas circulares e sessões do comitê, e finalmente em duas cartas que escrevi dos Estados Unidos ao Professor, no verão. Antes de tudo, sinto-me na obrigação de dar uma satisfação a Abraham, cujas observações cruciais obviamente usei como um estímulo às reações mais fortes, e contra cujo papel de acusador junto ao Professor reagi com tanta violência por causa de meu complexo de irmão. Só espero, meu caro Abraham, que minha intuição tão dolorosamente adquirida dessa situação e meu mais sincero arrependimento permitam que me perdoe e esqueça o insulto que lhe fiz provocado por esse estado mental.[9]

Rank apresentou em seguida desculpas semelhantes em tom de súplica a Jones, Sachs, Ferenczi e Eitingon, e terminou a carta expressando a esperança de que logo pudessem voltar a trabalhar juntos.

Comentando essa carta, Phyllis Grosskurth observa que "Freud parece ter agido como o Grande Inquisidor, e a aviltante 'confissão' de Rank teria servido de modelo para os julgamentos de fancaria da década de 1930".[10] A comparação é perspicaz em muitos aspectos. Mas o paralelo mais coerente é com o tipo de confissão ou ato de penitência que os crentes religiosos muitas vezes fazem ao Deus que adoram para assegurar o perdão de seus pecados. Para Rank, como para Jung, parece que, em muitos aspectos importantes, Freud *era* Deus, e a possibilidade de perder o amor desse Deus dera origem a uma perturbação emocional nele em escala tão temerosa que acabou sendo impelido a fazer uma confissão de seus "pecados".

A reconciliação que essa carta ajudou a originar revelou ter vida curta. Após retornar aos Estados Unidos em 1925, Rank adotou mais uma vez sua posição herética e agravou a ofensa causada a Freud e aos guardiães da ortodoxia psicanalítica introduzindo a idéia de breves períodos de tratamento psicanalítico. Em janeiro de 1927, por exemplo, Ferenczi informou dos Estados Unidos a Freud que Rank andava se vangloriando da capacidade de "curar" o homossexualismo em um mês e meio.[11] Por tal reincidência intelectual e terapêutica, Rank foi efetivamente expulso do movimento psicanalítico, e essa expulsão teve uma ratificação formal em 1930, quando lhe retiraram a filiação de membro honorário da Associação Psicanalítica Americana.

A apostasia de Rank foi desastrosa para o Comitê Secreto, que Ernest Jones conseguira restabelecer em fins de 1924. Mas não foi o fim da conturbada história dos "paladinos" de Freud. Durante todo o tempo e até o fim das brigas com Jung e Rank, Freud repetidas vezes buscou o conforto de Ferenczi, a quem freqüentemente tratava

como favorito alternativo. Ferenczi, contudo, parece ter caído presa do mesmo tipo de armadilha emocional para a qual Freud sempre parecia atrair seus discípulos mais íntimos. Pois quando tratou o Professor com aquela devoção filial que sua personalidade despótica parecia exigir, ele respondeu-lhe instruindo-o a não idolatrá-lo, e advertindo-o de que não era "nenhum super-homem da psicanálise".[12] Durante o tempo de vida do Comitê Secreto, Ferenczi lutou quase sempre para livrar-se da dependência emocional de Freud. "Não é suscetível de dúvida alguma que eu também", escreveu a Freud em 1922, "não pude resistir à tentação de 'dar-lhe um presente' total das emoções supercarinhosas e supersensíveis, devidas ao meu pai físico. O estágio em que agora me encontro é de desmame — terrivelmente atrasado — e a tentativa de submeter-me ao meu destino."[13]

Como acontecera antes no caso de Adler, Jung e Rank, contudo, a luta de Ferenczi para afirmar sua independência iria levá-lo por fim a uma revolta em grande escala contra o mestre. O ponto central da briga nesse caso não foi a teoria, mas a técnica terapêutica. Desconsiderando os tabus e as proibições com que Freud cercara o ritual analítico, Ferenczi começou a desenvolver o que chamou de "terapia ativa" e "análise mútua", envolvendo a demonstração de afeição ao paciente e a introdução de um elemento de mutualidade na relação, de modo a que não apenas o paciente fizesse revelações íntimas, mas também o analista. Quando Ferenczi revelou a Freud que sua prática terapêutica às vezes envolvia beijar os pacientes como um símbolo de afeição, e permitir-lhes que o beijassem, Freud não pôde mais se conter. Tendo a princípio instruído Ferenczi a afirmar sua independência, agora o castigava pela maneira como ele fez isso. "A necessidade de auto-afirmação contestadora...", escreveu, "é muito mais forte em você do que pode reconhecer."[14]

Em janeiro de 1932, Ferenczi começou a manter o "diário clínico" do qual já se citaram muitos trechos. As páginas desse diário estão entremeadas de perspicazes trechos sobre a objetividade psicanalítica e observações críticas sobre a personalidade de Freud. O Professor, Ferenczi concluíra, não podia amar verdadeiramente seus discípulos. "Ele não ama ninguém", escreveu, "só a si mesmo e à sua obra."[15] Mas o diário clínico também continha, juntamente com algumas das mais místicas e utópicas especulações de Ferenczi, bastante material sobre abuso sexual de crianças. Porque, à medida que Ferenczi lutava para afirmar sua própria visão terapêutica independente, foi aos poucos passando a abraçar quase exatamente a mesma idéia que Freud formulara em sua "teoria da sedução" de 1896, e que mais tarde repudiara de todo. Ferenczi, em suma, adotou a visão de que a origem da neurose está nas seduções sexuais sofridas por crianças, e começou a usar essa teoria etiológica para repelir qualquer outra explicação de neurose. Em todos os casos que discute em seu diário clínico, por exemplo, ele remontava a origem da neurose do paciente a traumas no passado provocados por abuso sexual sofrido durante a infância.[16]

Há algumas razões para imaginar que a suposta intuição de Ferenczi não tinha,

na verdade, bases mais seguras que a teoria da sedução original de Freud. No caso de uma paciente, por exemplo, que perguntara por que não se lembrava de ter sido estuprada, mas sonhava com isso sem parar, Ferenczi escreveu que sabia por outras análises "que uma parte de nosso ser pode 'morrer', e embora a parte remanescente do eu possa sobreviver ao trauma, desperta com uma lacuna na memória."[17] Essas palavras sugerem claramente que, pelo menos em alguns casos, as pacientes de Ferenczi não estavam apresentando tanto suas lembranças quanto as de Freud em 1896, e que a convicção de Ferenczi de que elas haviam sofrido maus-tratos sexuais baseava-se, como a de Freud, não em razões lógicas, mas teoricamente na vontade de julgar verdadeiras suas próprias interpretações.

Por mais empírico que pudesse ser seu *status*, contudo, Ferenczi expôs sua nova teoria da sedução num artigo intitulado "Confusão de Línguas entre Adultos e Crianças", que planejava apresentar no Congresso de Wiesbaden de 1932. A tese começava lançando um ataque à hipocrisia dos psicanalistas que dissimulavam sentimentos de preocupação com os pacientes quando na verdade sentiam muitas vezes hostilidade. "A situação analítica", escreveu, "com a reserva, frieza, hipocrisia profissional e aversão ao paciente que mascara, que o paciente pode sentir nos ossos, não era essencialmente diferente da que levara à doença em sua infância." Observa em seguida que os "pacientes não reagem a frases teatrais que expressam compaixão, mas só à verdadeira simpatia".[18] Rejeitando a falsa objetividade que Freud aconselhara, e substituindo-a por verdadeira simpatia e calor humano, Ferenczi achava que era possível estabelecer um clima de confiança em que se podiam examinar os sentimentos e os traumas reais do paciente sem rejeitá-los como fantasias. Os psicanalistas pela primeira vez, sugeria, podiam começar a *ouvir* de verdade o que os pacientes diziam.

O artigo de Ferenczi era uma curiosa mistura em que a intuição e a sensibilidade psicológica autênticas se mesclavam com a tendência à excessiva generalização que sempre caracterizara o pensamento do próprio Freud. Quando lhe falaram pela primeira vez do artigo, contudo, a reação inicial de Freud foi tentar proibi-lo. "Não se pode dar-lhe permissão para apresentar esse trabalho", ele escreveu a Eitingon. "Ou outro ou nenhum." Depois que Ferenczi insistiu em ler alto o trabalho para o mestre, Freud concluiu que a tentativa de impedir-lhe a apresentação do trabalho iria apenas causar mais problemas. Mas ao mesmo tempo tentou convencer Ferenczi a não publicá-lo, e enviou um telegrama a Eitingon em que o descrevia como "estúpido".[19]

Freud, que se achava doente demais para participar da conferência, despediu-se friamente de Ferenczi. Na conferência, Eitingon, com o apoio de outros analistas, tentou proibir a apresentação do trabalho de Ferenczi. Jones, contudo, insistiu em que haveria menos escândalo se Ferenczi tivesse permissão a seguir em frente. Foi o que aconteceu, com a conseqüência de que, pelo menos em público, o movimento psicanalítico conseguiu preservar a fachada de tolerância intelectual. Em particular, contudo, Ferenczi foi relegado ao ostracismo. Como nas brigas psicanalíticas ante-

riores, a demonologia foi usada em lugar do diagnóstico, e a verdadeira doença de que ele sofria, um dos sintomas da qual era anemia aguda, foi julgada apenas um substrato de um grave distúrbio psicológico. Ferenczi, declarado por Jones e Freud em particular, sofria de "paranóia", "delírios", "regressão", "distúrbio mental" e "sadismo reprimido", misturados a "idéias de perseguição". Quando Ferenczi morreu, em 24 de maio de 1933, com a briga ainda não resolvida, sua morte foi tratada como a confirmação final desses diagnósticos. A explicação da doença fatal de Ferenczi dada por Jones, nesse aspecto é instrutiva:

> O distúrbio mental vinha fazendo rápidos progressos nos últimos meses. (...) Depois vieram os delírios sobre a suposta hostilidade de Freud. Próximo ao fim, surgiu uma violenta paranóia, e mesmo explosões suicidas, seguidas pela morte repentina em 24 de maio. Foi esse o trágico fim de uma personalidade brilhante, leal e destacada, alguém que durante um quarto de século fora o amigo mais íntimo de Freud. Os insidiosos demônios internos, contra os quais Ferenczi lutara em grande desespero durante anos, acabaram enfim dominando-o, e mais uma vez aprendemos dessa dolorosa experiência como o poder deles às vezes é terrível.[20]

O mais interessante nessa versão é a maneira como Ferenczi foi dividido com muita criatividade por Jones em duas personalidades inteiramente distintas. De um lado, há uma figura adorável, quase santificada, que foi um dos mais leais e obedientes seguidores de Freud. De outro, um homem doente e tresloucado que na verdade se aventurou a criticar Freud e a psicanálise. É evidente que Jones não consegue prever a possibilidade de que a dissidência de Ferenczi talvez, ao contrário, resultasse de sua sanidade. Na maioria dos contextos, sua descrição em seguida explicando a luta de Ferenczi contra "os insidiosos demônios internos" seria vista como uma maneira pitoresca de expressar uma avaliação essencialmente racional da atitude do colega. Mas não há prova alguma para endossar as acusações de doença mental apresentadas contra Ferenczi. O psicanalista Michael Balint, que estava próximo dele nos últimos dias de sua doença, escreveu que "jamais o encontrou em delírio, paranóico ou homicida. Ao contrário, embora estivesse fisicamente incapacitado pela ataxia, mentalmente, a maioria do tempo se achava bastante saudável (...)"[21] À luz desse testemunho, é difícil evitar a impressão de que a história de Jones sobre demônios insidiosos é exatamente o que parece ser — outro exemplo de demonologia psicanalítica. Finalmente, Ferenczi — como Adler e Jung antes — foi conduzido às trevas no mesmo espírito que os hereges e os blasfemos foram expulsos de igrejas em todos os séculos. Por ousar atacar a doutrina ortodoxa, e por questionar as visões de Freud, foi tratado como possuído pelo demônio, ao mesmo tempo em que se rejeitaram logo suas críticas muitas vezes perspicazes como frutos de doença e distúrbio mentais.

Muitos anos antes da morte de Ferenczi, o Comitê Secreto fora de fato desmantelado. Num encontro do Comitê, realizado no Congresso de Insbruck de 1927, decidiu-se que, como o movimento psicanalítico se fortalecera bastante internacionalmente, não havia mais qualquer necessidade de ser dirigido em segredo. O Comitê seria formado no futuro pelas autoridades da Associação Psicanalítica Internacional — Eitingon, Ferenczi, Jones, o psicanalista holandês van Ophuijsen e a filha de Freud, Anna.

Durante o tempo de vida do Comitê Secreto, a psicanálise continuara sendo um corpo de teoria surpreendentemente uniforme, em grande parte porque Freud valorizava com mais elevação a pureza de suas doutrinas do que a unidade de seu movimento, e estava sempre disposto a precipitar cisões e brigas se achasse que os dogmas essenciais da psicanálise estavam sob ameaça. Freud e seu Comitê dominavam o reino intelectual por ele criado com tanta seriedade que Fritz Wittels, que desertara temporariamente do mestre na época da expulsão de Adler, foi levado a observar em 1924: "Ele se tornou um déspota que não admite o menor desvio de sua doutrina; realiza conselhos por trás de portas fechadas; e procura garantir, por uma espécie de sanção pragmática, que o corpo da doutrina psicanalítica permaneça um todo indivisível."[22] Tamanha era a habilidade de Freud em criar uma série de estruturas ostensivamente democráticas, que ele mistificava com sucesso seu próprio papel. Isso acabou se revelando um meio mais eficaz de dominar o movimento que criara. Como escreveu Thomas Szasz:

> A tirania evidente pode ser reconhecida pelo que é, e há muitas maneiras de resistir a ela. A liderança de Freud, contudo, foi enganosa. Ele criou um clima pseudodemocrático, pseudocientífico, mas teve o cuidado de reter para si mesmo o poder de decidir todas as questões importantes. (...) O conceito essencial de liderança de Freud parecia conferir símbolos de poder aos adversários apenas para desacreditá-los caso eles ousassem usá-lo.[23]

Se a psicanálise fosse na verdade a disciplina empírica científica que era às vezes apresentada por seus protagonistas, o desaparecimento do Comitê Secreto e sua vigilância inquisitorial só podia ter beneficiado a causa. Mas um dos motivos pelos quais o Comitê não era necessário, para começar, era o fato de Freud ter criado na verdade um corpo de teoria em que se haviam dissolvido todas as restrições normais da ciência empírica. Concluindo, os critérios de "verdade" psicanalítica eram inteiramente subjetivos. O grande perigo à espera do colapso do Comitê Secreto era que a definição pessoal da verdade do próprio Freud fosse derrubada e substituída por outras visões igualmente subjetivas modeladas pelo estilo intelectual e cultural, ou pelas qualidades carismáticas de seus originadores.

Foi exatamente isso que ocorreu com o movimento psicanalítico na segunda

metade do século XX. Embora alguns psicanalistas continuassem fiéis à doutrina original de Freud, e preservassem quase intata a sagrada terminologia da psicanálise, outros deram início ao processo de revisão doutrinária, característica dos movimentos religiosos recém-fundados. A esse respeito, o exemplo de Otto Rank, e a ênfase que ele deu ao papel da mãe, foi em alguns aspectos um portento do que estava por vir. A rebelião de Rank revelou uma área particular da fragilidade de todo o edifício teórico de Freud. Pois numa medida bastante extraordinária, Freud conseguira construir uma teoria do desenvolvimento humano que focalizava o pai, e dava pouca atenção ao papel da mãe e à sexualidade feminina.

Era nessa área em particular que a estrutura teórica da psicanálise legada por Freud aos seus seguidores parecia exigir, quase obrigar, uma revisão. As revisões feitas na imagem psicanalítica das mulheres durante os cinqüenta anos seguintes ao colapso do Comitê Secreto foram muitas vezes feitas por mulheres. Seria bastante errado, contudo, concluir que as mulheres que contribuíram para a teoria psicanalítica nesse período estavam necessariamente ajudando a libertar a teoria de suas origens patriarcais.

Isso se aplica sobretudo ao caso da mulher que o próprio Freud passou a considerar sua sucessora natural — sua filha Anna. O do relacionamento dele com Anna foi uma das mais importantes alianças intelectuais de toda a história do movimento psicanalítico — tão importante, independentemente, quanto o relacionamento dele com Jung. Embora durante algum tempo se reconhecesse esse fato no seio do movimento psicanalítico (ou pelo menos em partes dele), a história do relacionamento de Freud com a filha está longe de ser conhecida de forma generalizada, e sua importância ainda tem de ser inteiramente examinada. Para podermos levar a biografia intelectual do próprio Freud a uma conclusão, é essa história que agora precisamos contar.

VINTE

Anna Freud: filha e discípula

ANNA FREUD NASCEU a 3 de dezembro de 1895, de uma mãe que já dera à luz cinco filhos em oito anos. Impossibilitada ou não desejosa de amamentar nem de se dedicar à troca de fraldas de sua recém-nascida, Martha Freud alimentou-a com um novo leite para bebês e posteriormente empregou uma ama católica para tomar conta dela. Anos depois, a própria Anna Freud afirmou que se os pais dispusessem de algum meio anticoncepcional eficaz, ela jamais teria nascido.[1] Porém a filha mais jovem e menos querida de Freud veio a tornar-se não apenas sua companheira e enfermeira constante durante toda a sua longa doença, mas também sua mais devotada aliada intelectual. Quando ele morreu em Londres, em 1939, foi a ela que confiou a "frágil filha" — para usar o termo que ele empregara, pelo menos em uma ocasião, para o movimento psicanalítico. Anna Freud encarregou-se da sua incumbência com todo o ciúme e ferocidade de uma mãe protegendo o próprio filho. Por cumprir o dever filial com tamanha devoção, e por suas próprias contribuições à teoria psicanalítica, foi recompensada com a duradoura estima de muitos de seus colegas, sobretudo nos Estados Unidos. Quando, em 1971, realizou-se uma pesquisa entre psiquiatras e psicanalistas americanos, para estabelecer quem entre seus colegas eles consideravam os mais destacados, tanto os psiquiatras quanto os psicanalistas mais que qualquer outra pessoa mencionaram unanimemente Anna Freud.[2]

Por trás da transformação de Anna Freud de filha indesejada em companheira indispensável e aliada intelectual, talvez estivesse o maior caso de amor de toda a história do movimento psicanalítico. Trata-se do caso de amor entre o pai — Freud — e a própria filha, mantido, pelo menos em parte, por intermédio da psicanálise. Mas a teoria psicanalítica é inteiramente incompetente quando se trata do problema de entender esse relacionamento. O próprio Freud parece ter sido a primeira vítima dessa incompetência. Pois ao permitir que suas teorias guiassem sua conduta, o criador da psicanálise mergulhou cada vez mais fundo no tipo exato de

relacionamento furioso e exclusivo com a filha de que, pelo menos conscientemente, ele procurava libertá-la.

Embora as origens da profunda atração e afeição de Freud pela filha caçula remontem a um passado muito distante, Anna não iniciou a vida como a filha preferida do pai. Essa posição parece ter sido ocupada por Sophie, nascida dois anos e meio antes, e que viria a morrer da grande epidemia de gripe de 1920. Anna invejava o estreito relacionamento que Sophie tinha com a mãe. Também invejava Sophie por sua beleza e seu nome, que considerava lindo e sofisticado, em contraste com o dela. A sensação de Anna, por um lado, de que fora excluída do afeto da mãe, e do outro, de que muitas vezes era omitida pelos irmãos e irmãs mais velhos, logo desencadeou nela o sentimento de isolamento emocional. O meio mais promissor de que dispunha para escapar disso era o relacionamento com o pai, e parece não haver a menor dúvida de que ele correspondia às necessidades emocionais da filha caçula. Uma das mais importantes lembranças da primeira infância de Anna relacionava-se com determinadas férias de verão, quando tinha oito ou nove anos. A certa altura nessas férias, todos os "outros" saíram para um passeio de barco, deixando Anna sozinha, porque o barco estava cheio demais, ou porque ela era muito pequena. Nessa ocasião, contudo, ela não se queixou, e o pai, que observava a cena, elogiou e consolou a filha. "Isso me deixou tão feliz", lembrou Anna muito tempo depois, "que nada mais teve importância."[3]

Freud sentia-se atraído sobretudo pelo atrevimento às vezes mostrado pela filha mais moça. Referia-se afetuosamente a ela como "Demônio Negro". "Anninha", ele escreveu "é positivamente embelezada pela traquinagem."[4] Anna sentia-se claramente satisfeita com a atenção do pai. Mas, ao mesmo tempo, é óbvio que notava a medida em que o Professor era absorvido por um mundo que ela julgava sério e meritório. Não precisou de muito tempo para reconhecer intuitivamente que, embora em menina pudesse conquistar a estima do pai com sua "traquinagem", como adulta teria de passar em testes muitos mais rigorosos, se quisesse que a afeição dele fosse duradoura. Em vista de seu extraordinário ascetismo, o único caminho seguro para o coração do pai era através da obra dele e seu envolvimento com a psicanálise.

A rapidez com que Anna Freud aprendeu essa lição durante longo tempo não foi reconhecida pelos estudiosos do movimento psicanalítico. Em 1975, Paul Roazen fez a afirmação aparentemente audaciosa de que, embora não fosse um membro, Anna Freud "participava das reuniões da Sociedade de Viena pelo menos desde novembro 1918".[5] Só com a publicação da biografia de Elizabeth Young-Bruehl, em 1988, esclareceu-se que Anna Freud começou a participar dos encontros da Sociedade Psicanalítica de Viena não em 1918, mas em 1909. Pois fora então, aos treze ou catorze anos, que a introduziram na psicanálise como ciência. Ela conservou vívida a lembrança de uma ocasião em que o pai a levou para uma caminhada depois do jantar. Ao passarem por algumas casas vienenses especialmente bonitas,

ele contou-lhe o que era, na verdade, uma parábola da psicanálise. "Vê essas casas com suas varandas deliciosas? As coisas não são necessariamente tão adoráveis atrás das fachadas. E assim é também com os seres humanos." Mais ou menos na mesma época, ela foi introduzida nos encontros das noites de quarta-feira da Sociedade de Viena, onde lhe permitiam "sentar-se numa escada da pequena biblioteca, no canto, ouvindo o pai e os colegas discutirem as apresentações uns dos outros". Tamanha era a sua fascinação pelo que entendia de psicanálise que implorou sem sucesso para que a deixassem acompanhar o pai, Jung e Ferenczi em sua visita de 1909 aos Estados Unidos.[6]

Excluída por sua juventude das partes mais sérias da vida do pai, Anna buscou cada vez mais refúgio num mundo de intensa fantasia e devaneio. Atraíam-na principalmente as histórias que contavam feitos heróicos, e um de seus poemas preferidos era "O Granadeiro", de Heine. O poema conta a história de dois soldados franceses que, após serem capturados na Rússia durante a campanha de Napoleão, voltam penosamente a pé para casa, atravessando a Alemanha, e descobrem que seu imperador foi capturado. Um dos soldados, quando o amigo lhe pede que pense na mulher e nos filhos, rejeita-os em favor do que considera um dever muito maior. Em versos que exerciam especial atração sobre Anna Freud, ele jura, solene, renovada aliança com seu imperador:

> Que importa mulher? Que importa filho?
> Que esmolem enlouquecidos de fome.
> Abalam-me preocupações muito maiores.
> Meu imperador, meu imperador foi capturado!

Sabendo que a morte se aproxima, o soldado pede ao amigo que leve seu corpo de volta para a França, a fim de ser enterrado em solo francês com o mosquete na mão e o sabre à cinta. Depois, diz que vai esperar até o imperador capturado retornar em triunfo, momento em que se erguerá do túmulo para defendê-lo:

> Então vou deitar-me, escutar e esperar,
> Sentinela ali deitado sob a grama,
> Até ouvir o troar das armas e o grande
> Trovão dos cascos que passam cavalgando.
>
> Virá o imperador, e as colunas ondularão
> Espadas faiscarão e rasgarão,
> E do túmulo me erguerei, armado até os dentes,
> Meu imperador, meu imperador defenderei![7]

O poema de Heine, e o lugar particular que ocupava nas fantasias infantis de Anna Freud, foram observados pelos seus dois principais biógrafos. Mas o significado total do poema em termos de história cultural não foi inteiramente reconhecido. Pois a fantasia de um imperador poderoso, que há muito se acreditava morto e retornava furioso para derrotar os inimigos, não fora inventada por Heine. Uma fantasia semelhante era comum na Europa desde o século III, e a lenda do Imperador dos Cem Dias entremeava-se desde aquela época nas fantasias apocalípticas que fascinaram gerações de crentes. Na lenda original, ele era imaginado ou como um precursor do segundo advento de Cristo, ou como um salvador-guerreiro que iniciaria ele mesmo uma era de infinita felicidade.[8] O poema de Heine sobre um imperador que retorna e origina a ressurreição de seus seguidores mortos é, na verdade, uma versão secularizada do apocalíptico judaico-cristão. Para Anna Freud, parece que esse imperador-fantasia se tornou uma espécie de religião pessoal infantil. Elizabeth Young-Bruehl confirma essa opinião, escrevendo que, muito mais tarde na vida, quando Anna Freud falou a uma amiga sobre sua "fé no imperador" na juventude, mal parecia acreditar que alguém algum dia pudesse ter duvidado: "Em menina eu me interrogava porque todo mundo ficou tão surpreso quando ele veio? Claro que tinha de vir."[9]

O óbvio paralelo entre o imperador do poema de Heine e Freud também foi estabelecido em inúmeras ocasiões. O que também se devia ter observado, contudo, é que o poema de Heine não é apenas um sonho apocalíptico disfarçado. Também é um sonho de redenção ou de reconhecimento. Pois a fantasia implícita apresentada pelo poema é que um simples granadeiro, obscuro e completamente anônimo, acabará, pela diligência e dedicação com que serve a um imperador distante, ser reconhecido e recompensado. Por cumprir seu dever com tanta devoção assim, será exaltado e querido pelo imperador como um dos imortais. Era exatamente uma fantasia dessas, parece, que animava a jovem Anna Freud, e que ela passaria a vida revivendo em relação à distante figura do pai, por cuja afeição e respeito íntimo ela enfrentaria qualquer tarefa e suportaria quase toda adversidade. Assim como Freud, acuado pelo amor condicional dos pais, se via sob uma compulsão psicológica de obter o reconhecimento do mundo, sua filha caçula era então motivada pelo mesmo tipo de amor condicional para obter o reconhecimento que achava que só o pai tinha condições de dar-lhe.

A provação de Anna Freud era que o próprio imperador a quem adorava e por cujo amor indiviso ansiava, vivia o tempo todo cercado de outros admiradores, mais velhos, cujos direitos à atenção dele eram tratados mais a sério que os dela. Em muitos aspectos, a vida de Anna passou a ser, desde o início da adolescência, uma guerra quase constante contra os que julgava seus rivais pelo afeto do pai — sobretudo a mãe, a tia Minna e a irmã Sophie. Quando os irmãos Ernst e Oliver passaram parte do verão de 1910 sozinhos com o pai, na Holanda, Anna consumiu-se de inveja. "Eu também gostaria muito de viajar sozinha com você", ela escreveu, "exatamente como Ernst e Oliver estão fazendo agora." Mais uma vez, a filha buscava aproximar-se do

pai através do trabalho dele, agora pedindo emprestado e lendo um exemplar de seu *Ilusões e sonhos na Gradiva de Jensen* [*Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva*]. Mais ou menos na mesma época, talvez sentindo a insegurança do próprio pai e sua profunda necessidade de amor e afeição, começou rebelar-se contra sua educação emocionalmente contida e a assinar as cartas com abraços e beijos, implorando ao pai que lhe escrevesse mais vezes e dizendo-lhe como sentia falta dele a chamá-la de "Demônio Negro".[10]

Parece que um dos motivos de Anna Freud esbanjar tanta afeição com o pai e estimulá-lo, ansiosa, a corresponder à consideração que tinha por ele foi que, aos dezesseis anos, já se havia tornado uma menina solitária e ausente, afastada dos muitos amigos em potencial por sua profunda seriedade e interesse pelo mundo intelectual dos adultos em geral, e do pai em particular. Mas a seriedade de Anna e sua natureza visivelmente acadêmica estavam em desarmonia com as providências que os pais tomaram para ela. Como as irmãs, e em contraste com os irmãos, não estudara no *Gymnasium*, mas fora enviada ao menos acadêmico *Lyceum*, ou escola secundária. Terminou os estudos ali em 1912, relativamente cedo, aos dezesseis anos, sem ter resolvido a questão do futuro.

Embora a essa altura Anna Freud tivesse aventado a possibilidade de tornar-se professora, o plano da família era que embarcasse no fim do verão de 1912 em uma miniatura da Grande Excursão à Sicília e à Itália. Essa viagem deveria durar oito meses, e Anna seria acompanhada por Minna, a tia. Nessa mesma época, contudo, a irmã Sophie ficou noiva para casar-se logo, e os serviços da tia foram necessários na administração da casa dos Freud em Viena, enquanto Martha ajudava o casal de noivos a montar um apartamento em Hamburgo. Como sua Grande Excursão se tornou impossível, decidiu-se que Anna devia passar as férias de inverno em Merano, antes de decidir enfim o futuro.

Em dezembro, cerca de um mês antes do casamento da irmã, Anna soube pelo pai que se esperava que ela ficasse na Itália e perdesse o casamento:

> Minha querida Anninha,
>
> Soube que já está novamente preocupada com seu futuro imediato. Portanto, parece que o fato de ter ganho dois quilos ainda não a mudou muito. Agora quero deixá-la tranqüila, lembrando-lhe que o plano original era você ir para a Itália passar oito meses, na esperança de que voltasse reta e rechonchuda, e ao mesmo tempo bastante conhecedora do mundo e sensata. Realmente não havíamos ousado esperar que algumas semanas em Merano realizassem essa transformação, e nem nos preparado na sua partida para não vê-la no casamento, nem tão logo depois em Viena. Acho que agora você tem de ir se acostumando aos poucos com essa terrível perspectiva. A cerimônia pode ser realizada muito bem sem você, e aliás também sem convidados, festas etc., pois, de qualquer modo, você não se interessa. Seus planos para a escola podem tranqüilamente esperar até aprender a levar menos a

> sério suas obrigações. Elas não fugirão de você. Só pode lhe fazer bem ser um pouco despreocupada e confiar na sorte, e aproveitar esse sol tão delicioso no meio do inverno.
>
> Portanto, agora que está tranqüila de que sua estadia em Merano não será interrompida no futuro imediato, posso dizer-lhe que todos adoramos muito suas cartas, mas também não vamos incomodá-la caso se sinta preguiçosa demais para escrever todos os dias. O tempo dos tributos e problemas também chegará para você, mas ainda é muito jovem.[11]

O verdadeiro motivo por que Anna Freud foi de fato banida do casamento da irmã jamais se esclareceu. O que sugeria a carta do pai, contudo, é que ela fora enviada ao exterior numa tentativa para melhorar sua saúde — psicológica e física. A ansiedade em relação ao seu peso indica que ela bem poderia estar anoréxica, e a evidente preocupação do pai com a seriedade e as excessivas exigências que ela se fazia combinariam com essa visão. Freud bem podia estar seguindo a estratégia criada por Charcot para tratar da anorexia. O elemento essencial nesse tratamento era, como se lembrará, que a paciente fosse afastada da influência direta da família.

O aparente objetivo da terapia de Freud para Anna era poupá-la de um caminho de excessiva sublimação e fazê-la "feminina", "normal" e, talvez acima de tudo, casadoura. Parece que na visão de Freud isso envolveria Anna chegar a termos com sua sexualidade e seus impulsos sexuais. Grande parte disso é sem dúvida sugerido numa carta que Freud lhe enviou logo após o casamento de Sophie:

> Você terá compreendido dos livros que lê que era excessivamente zelosa, nervosa e insatisfeita, pois foge como uma criança de muitas coisas que uma mocinha crescida não teria medo. Vamos perceber uma mudança em você quando não mais se afastar dos prazeres de sua idade, mas divertir-se alegremente, como fazem as outras. Dificilmente temos energia para interesses sérios quando somos zelosos e sensatos demais, e nos mantemos distantes de nossa própria vida e natureza; pois nos vemos perturbados mesmo nas coisas que desejamos assumir.[12]

Para Anna, contudo, o maior benefício de sua viagem foi ter-lhe permitido passar algum tempo sozinha com o pai. Pois em março de 1913 ela se encontrou com ele em Bolzano, de onde partiram juntos para Veneza. Retornaram a Viena depois de uma excursão que durou uma semana, com Anna nesse breve período de tempo se tornando o que aspirava ser para sempre — a companheira mais próxima e merecedora de confiança do pai.

Embora, por um lado, o pai procurasse libertá-la desse destino, a própria atitude dele às vezes o tornava mais provável. Quando, em 1914, Anna Freud fez uma viagem à Inglaterra, o pai confidenciou-lhe numa carta que achava que Ernest Jones tinha planos sexuais predadores para ela, e deixou bastante claro que considerava

inconveniente qualquer romance entre eles. Como para explicar a afeição ciumenta pela filha, o próprio Freud confessou a alguns colegas que Anna se tornara sua Cordélia. Em seu ensaio "The Theme of Three Caskets" ["O tema dos três escrínios"], ele discute o relacionamento entre Lear e Cordélia, escrevendo que "o homem condenado não quer renunciar ao amor das mulheres; insiste em ouvir o quanto é amado. (...) Mas é em vão um velho almejar o amor de uma mulher como o que teve primeiro da mãe".[13]

A ação de Freud ao permitir que a filha viajasse sozinha para a Inglaterra, mas atando ao mesmo tempo o corpo dela num fino fio de ansiedade e proibições paternas, era profundamente ambivalente. Assim como seu comportamento quando se tratou de tomar providências para Anna fazer análise. Essa ocorrência surgiu porque, embora ela tivesse levado adiante os planos de tornar-se professora numa escola primária, e fosse extremamente bem-sucedida nos primeiros estágios da carreira, continuou mantendo o interesse pela psicanálise. Embora o pai a desencorajasse de tornar-se médica, aquiesceu com seu plano de tornar-se psicanalista leiga. Como o Congresso de Budapeste de 1918 decretou que uma das condições para ser analista era submeter-se a uma análise pessoal, agora tornava-se uma necessidade Anna Freud ser analisada. De longe o aspecto mais admirável da análise que ora ocorria era ser feita pelo pai.

O fato de Freud analisar a própria filha, embora fosse sabido por um punhado dos primeiros seguidores dele, logo se tornou um dos muitos aspectos da história da psicanálise sujeitos à repressão. Como observa Phyllis Grosskurth: "Muitos freudianos sentiram profundo constrangimento com a revelação de que Freud analisava a filha. Raras vezes isso é discutido, e algumas pessoas gostariam de que a informação jamais visse a luz do dia."[14] A importância de Freud escolher-se a si mesmo como analista de Anna é às vezes minimizada pela sugestão de que ele cometera apenas uma infração técnica que suscitava problemas relacionados com a "transferência". Outra alegação que às vezes se apresenta em favor de Freud invoca o caso de Piaget, que baseou grande parte de sua obra em observações dos próprios filhos. Mas a análise da filha por Freud levanta questões bastante diferentes exatamente devido à natureza da intimidade emocional do tratamento psicanalítico.

O próprio Freud, como já vimos, sempre insistiu em que a psicanálise só pode funcionar quando se procura revelar todas as emoções, impulsos e desejos em geral encarados como particulares. Insistia sobretudo na busca de interpretações sexuais dos sonhos e sintomas dos pacientes, mesmo — ou talvez especialmente — quando isso originava resistência. É evidente que Freud não fez exceção alguma quando se tratou de analisar a própria filha. Isso é indicado pelo seu trabalho "Uma criança é espancada" (1919), em que discute fantasias masturbatórias masoquistas e no qual, como agora se reconheceu, inclui o caso de Anna entre os exemplos. Isso é ainda mais

confirmado pelo trabalho que a própria Anna apresentou à Sociedade Psicanalítica de Viena em 1922. O trabalho, intitulado "Fantasias e Devaneios de Espancamento" foi na verdade sua tese para admissão como membro da Sociedade. Nele, ela descreve apenas uma paciente — uma jovem cujo caso é remontado até os quinze anos. Anna Freud observou que a paciente em questão fora objeto de "uma análise um tanto meticulosa", mas não identificou o analista. Na última parte de sua vida, para proteger-se e, talvez mais importante ainda, proteger o pai, ela muitas vezes procurou dar a impressão de que a moça objeto de seu trabalho fora uma de suas pacientes. Na verdade, contudo, o caso que apresentou não foi de modo algum conduzido por ela. Mas um caso em que ela é que era a paciente, e o pai o analista não-identificado.[15]

A possibilidade de Anna Freud poder ser a paciente descrita em seu primeiro trabalho psicanalítico foi discutida por Uwe Henrik Peters na biografia que escreveu dela, publicada na Alemanha em 1979, e nos Estados Unidos em 1985. Mas ela rejeita a sugestão, dizendo "dificilmente é provável que Anna Freud tivesse descrito sua vida pessoal de maneira tão pouco reservada".[16] Só com a publicação da biografia de Elizabeth Young-Bruehl — excelente em muitos aspectos — a história por trás do texto do trabalho de Anna Freud conquistou a aceitação geral. A versão psicanaliticamente ortodoxa de Young-Bruehl, contudo, apenas começa a abordar os problemas suscitados pelo trabalho.

Nessa tese de admissão, Anna Freud apresenta a história de uma menina que tinha fantasias semelhantes às descritas no trabalho de Freud "Uma criança está sendo espancada". Segundo ela, as primeiras fantasias protagonizadas por uma criança sendo espancada surgiram antes de ingressar na escola, entre o quinto e sexto ano. A fantasia de ser espancada, supõe-se, derivava de uma outra anterior envolvendo o pai. Cada uma das cenas de espancamento terminava instigando a menina à masturbação. Essas fantasias continuaram a ser alimentadas pela garota até serem substituídas, entre os oito e dez anos, pelo que ela chamava de suas "histórias bonitas". Essas "histórias bonitas" para a garota não pareciam ter a menor ligação com as fantasias anteriores. Em geral retratavam um jovem fraco que fizera alguma coisa errada e fora ameaçado de punição por um homem forte mais velho. Finalmente, contudo, o jovem era perdoado numa cena de reconciliação.

Embora a menina não conseguisse a princípio ver nenhuma ligação entre essas "histórias bonitas" e as fantasias anteriores de espancamento, somos informados de que ela passou, em conseqüência da análise, a compreender que os dois tipos de fantasia partilhavam a mesma estrutura. Somos informados ainda que, às vezes, as histórias bonitas não conseguiam afastar as antigas fantasias:

> Em períodos difíceis, i.e., em momentos de exigências externas intensificadas ou capacidade interna diminuída, as histórias bonitas não conseguiam mais cumprir sua função. E também acontecia muitas vezes que numa conclusão e clímax de

> uma cena magnificamente fantasiada, essa cena de amor prazeroso e feliz era de repente substituída pela antiga situação de espancamento junto com a satisfação sexual a ela associada, que levava em seguida a uma completa descarga de excitação acumulada. Mas esses incidentes logo foram esquecidos, excluídos da memória, e conseqüentemente tratados como se jamais houvessem existido.[17]

A imagem que surge do trabalho de Anna Freud, a apresentada por sua biógrafa autorizada como uma reflexão perspicaz de sua própria vida interior, é de uma adolescente que de vez em quando reincide na masturbação, após malograr em suas tentativas de reprimir as fantasias sexuais masoquistas envolvendo o pai, que remontam ao passado da primeira infância.[18]

Embora a proveniência desse determinado histórico clínico psicanalítico seja estranha, os estudiosos da história psicanalítica tenderam, com bastante naturalidade, a aceitar o retrato da filha por Freud como vindo de uma autoridade. O fato de ser a filha quem comunica o retrato parecia pôr fora de dúvida a sua autenticidade. Mas se examinarmos o assunto com o ceticismo que deveria corretamente ser induzido por qualquer histórico clínico com origens na prática pessoal de Freud, as dúvidas surgem quase como inevitáveis.

A primeira observação que se tem de fazer é que o histórico clínico da filha de Freud não é em absoluto o primeiro em que a suposta masturbação praticada por uma jovem desempenha um papel fundamental. Na análise que fez de Dora, como vimos, Freud, confiante, imagina o que supõe ser o fato da masturbação infantil da garota do próprio relato inocente dela de que certa vez tivera catarro. Nesse caso, ele afirma que sua interpretação de todo especulativa foi verificada, e chega mesmo a construir um roteiro que levou Dora a desistir da masturbação após ouvir os ruídos dos pais tendo relações sexuais. Essa ocorrência inteiramente hipotética, especula Freud, pode "muito facilmente ter feito a sexualidade da menina dar uma guinada, e substituído a tendência à masturbação por uma outra tendência à ansiedade".[19]

Por trás da ansiedade de Freud para acreditar que suas pacientes se dedicavam à masturbação secreta, podemos discernir uma das inibições mais comuns — a dificuldade que muitos homens têm de convencer-se da identidade sexual feminina. Por causa dessa dificuldade, a fantasia de que todas as mulheres são *secretamente* sexuais, e se dedicam à masturbação em segredo, tende a atrair com muita força a imaginação masculina. Às vezes essa fantasia corresponde à realidade. Pois muitas mulheres acabam aprendendo a gostar da masturbação, e algumas se masturbam sem problemas até o fim da infância. Continua sendo verdade, contudo, que os tabus contra a masturbação em geral, e a masturbação feminina em particular, são excepcionalmente rigorosos. Por causa disso, muitas mulheres abandonam a brincadeira com o órgão genital no início da infância, e às vezes nem sequer se masturbam, ou aprendem a fazer isso só no final da adolescência ou início da vida adulta. Nancy Friday apresen-

tou uma imagem esclarecedora de uma forma muito comum de experiência infantil em que a masturbação não desempenha papel algum:

> Ninguém que eu conhecia admitia ou discutia a masturbação. (...) Nem eu me lembro de alguma punição ou palavras ditas contra a masturbação. Desistir do direito de me tocar era um sacrifício feito de maneira tão inquestionável como a que tenho certeza de que minha mãe fazia com a dela.
>
> Como líder do meu grupo, a intrépida que aceitava qualquer ousadia, eu subia nos muros mais altos, andava pendurada atrás das carroças de gelo puxadas a cavalo, explorava a casa abandonada e caindo aos pedaços do outro lado da rua, e até mesmo roubava da loja Belk, que vendia artigos de apartamento.
>
> Já que eu violava todas essas outras normas no que hoje entendo fosse minha determinação juvenil a de aprender a bravura, de jamais ficar ansiosa e assustada como eu percebia que minha mãe era, por que não explorava e dominava meu próprio corpo?...
>
> Minha resposta seria que eu já havia feito um pacto com minha mãe. Um pacto feito há tanto tempo, e numa época em que eu era vulnerabilíssima — provavelmente no primeiro ano de vida — que ficou gravado em minha própria alma — de modo muito semelhante a um corte profundo numa árvore jovem...
>
> Num determinado ponto, bem cedo em minha vida, eu prometera à minha mãe jamais me masturbar, se ela me amasse como eu sempre quis que me amasse. Como assimilei a seriedade do que isso significava para ela, esse negócio de me tocar? Será que foi a expressão de sofrimento em seu rosto, a careta, o dar as costas, o profundo suspiro de ar que eu passaria a associar com sua ansiedade? Abri mão disso facilmente. Afinal, eu dependia dela para tudo, até para a própria vida.
>
> O fato de ela jamais ter cumprido sua parte do pacto, jamais houvesse me amado como eu gostaria que amasse, não significou o rompimento da minha parte no trato; os filhos têm uma maneira autoprotetora de culpar-se a si mesmos pelas frustrações e incompetências da mãe. Claramente o erro estava em mim, e se eu tivesse sido uma filha melhor, ela teria me amado mais.[20]

A explicação caracteristicamente penetrante por Nancy Friday de sua infância ajuda a pôr os problemas suscitados pela versão da filha dada por Freud numa perspectiva muito mais ampla. Pois embora não tenhamos meio algum de saber em que medida Anna Freud pode ter internalizado tabus contra a masturbação numa idade igualmente precoce, o profundo ascetismo de sua personalidade, e a evidente dificuldade de chegar a bons termos com sua própria sexualidade, indicam que devíamos pelo menos examinar com mais atenção essa possibilidade.

Com essa possibilidade, somos obrigados a também examinar se Freud, na mesma ocasião querendo acreditar, não se entregava mais uma vez ao hábito de apresentar suas reconstruções teóricas de episódios na vida do paciente como ocorrências reais. Um trecho já citado sugere na verdade que alguma coisa assim pode ter acon-

tecido pelo menos numa fase da análise de Anna Freud. Pois quando a candidata a psicanalista de 26 anos descreve os devaneios — a que se entregava quando tinha quinze anos, e conclui a descrição de que esses devaneios eram interrompidos e substituídos pela "antiga situação de espancamento, junto com a satisfação sexual a isso associada" — com as seguintes palavras: *"Mas esses incidentes logo foram esquecidos, excluídos da memória, e conseqüentemente tratados como se jamais houvessem existido"* (itálico nosso). A questão a que temos de responder é: como, se esses incidentes houvessem realmente sido excluídos da memória, era possível Anna se lembrar deles? A resposta óbvia, em vista do método de trabalhar característico de Freud, é que eles não foram lembrados, mas sim reconstruídos pelo psicanalista da maneira normal, interpretando os sonhos, atos falhos, sintomas e livres-associações da paciente.

Contudo, é impossível afirmar com certeza se a resposta óbvia neste caso em particular é também a certa. Não podemos, porém, descartar a possibilidade de que, mesmo tendo sido as "histórias bonitas" e os devaneios adolescentes de Anna Freud evidentemente verdadeiros, toda a pré-história masturbatória que Freud criou para eles fosse uma interpretação especulativa que correspondia, incorretamente ou não, às verdadeiras fantasias infantis da filha. Em seu artigo original, a própria Anna Freud indica que as supostas lembranças das fantasias de espancamento que a "paciente" tinha não eram nada claras. "Deve-se supor", ela escreve, "que quando representadas na imaginação da menina, as várias cenas eram muito vívidas; contudo, a informação delas durante a análise era apenas circunstancial e indicadora." Estas palavras tendem mais a abafar o sentido que comunicá-lo. Mas num trecho adiante no trabalho original de Anna Freud, a explicação é ampliada:

> Mesmo durante a análise, como já se disse antes, a menina jamais deu qualquer versão detalhada de qualquer cena individual de espancamento. Devido à sua vergonha e resistência, tudo o que se conseguiu induzi-la a falar foram alusões resumidas e disfarçadas *que deixavam ao analista a tarefa da finalização e reconstituição da imagem da situação original** (itálico nosso). Ela se comportava de modo bastante diferente com as "histórias bonitas". Assim que se quebrou sua resistência a falar livremente, fazia de bom grado descrições vívidas e circunstanciais de seus vários devaneios.[21]

*Ao interpretar as palavras de Anna Freud, devemos ter em mente o significado técnico do termo "resistência". Charles Rycroft, em seu *Dicionário crítico de psicanálise* [*A Critical Dictionary of Psychoanalysis*], define resistência como "a oposição enfrentada durante o tratamento analítico a tornar CONSCIENTES os processos INCONSCIENTES. Disse que os pacientes se acham em estado de resistência quando se opõem às interpretações do analista, e têm fortes ou fracas resistências, segundo a facilidade ou dificuldade de permitir ao analista compreendê-los" (Penguin, pp. 142-3).
A questão mais abrangente aqui levantada refere-se a toda a relação da psicanálise com o movimento de recuperação da memória. Para uma discussão dessa questão, ver o Posfácio, "As Falsas Memórias de Freud".

O que este trecho sugere é que, embora seus devaneios pudessem ser recordados com bastante facilidade, a própria Anna Freud não conseguia se lembrar de suas primeiras fantasias em nenhum detalhe, e não tinha, na verdade, certeza de seu conteúdo. O fato de acabar aceitando o que ela mesma reconhece como sendo a reconstituição de suas fantasias pelo analista talvez pareça confirmar a exatidão dessa reconstituição. Contudo, a familiaridade com a técnica terapêutica de Freud tenderia a enfraquecer essa argumentação. Pois, como a essa altura deve estar claro, Freud mostrava às vezes extraordinária determinação em suas tentativas para convencer os pacientes da natureza racional de suas reconstituições. É bem verdade que os pacientes às vezes conseguiam resistir com êxito a algumas de suas interpretações mais implausíveis. Mas isso era em parte porque conseguiam fazer o que Dora fez com bastante sensatez. Dar o fora. Essa opção dificilmente era oferecida à filha de Freud. Educada para acreditar que o pai era um cientista de gênio que inventara uma técnica para revelar partes ocultas da mente, Anna Freud simplesmente não estava preparada para o ceticismo. Se o pai afirmava que, quando garotinha, ela se entregava a fantasias masturbatórias masoquistas, cujo protótipo inconsciente tinha a ele como objeto, portanto só a memória, traiçoeira como às vezes é, não poderia fornecer-lhe motivos para que ela rejeitasse essa interpretação. Ao mesmo tempo a idealização do pai, e sua profunda necessidade do amor e afeição dele, proporcionavam-lhe fortes motivos para aceitar essas interpretações.

A questão aqui suscitada não pode ser definitivamente resolvida devido à natureza fragmentária das provas. Contudo, no mínimo, podemos dizer que há uma forte possibilidade de que as cenas masturbatórias que Anna Freud achava que se lembrava eram as precipitadas não de reminiscências verdadeiras da infância, mas de "falsas memórias" artificialmente reconstituídas pelo terapeuta — que no caso também era o pai.

O que talvez seja ainda mais importante que as fantasias, verdadeiras ou falsas, atribuídas à Anna por Freud é, de qualquer modo, o fato de ele ter julgado correto discutir esse tipo de questões com a própria filha. Os motivos conscientes de Freud para realizar dessa forma a análise da filha parecem razoavelmente claros. Pois é evidente que ele acreditava, e tinha bons motivos para isso, que ela lhe era profundamente dedicada, e aquilo a que às vezes se referia como o "complexo de pai" de Anna dificultava a ela estabelecer qualquer relação sexual normal com um homem. Esse é um tema ao qual ele muitas vezes retornou. Em 1921, numa carta a Max Eitingon, após expressar sua alegria por ver Anna em tão bom estado de espírito, acrescentou ser seu desejo que "ela logo encontrasse algum motivo para trocar a fixação pelo velho pai por uma outra mais duradoura".[22] Em 1924, escreveu a Lou Andreas-Salomé: "A menina ainda me dá bastante preocupações: como vai suportar a vida solitária [após a morte de Freud], e como vou conseguir expulsar sua libido do esconderijo dentro do qual se entocou?" Um ano depois, Freud retornou ao mesmo problema: "Receio que sua sexualidade reprimida possa algum dia lhe pregar uma peça suja."[23]

Segundo as teorias do próprio Freud, a análise da filha foi uma tentativa de resolver os problemas dela com sua "genitalidade". Pois foi evidentemente com a opinião analítica do pai que o problema da filha se associou à incapacidade de seguir o caminho normal do desenvolvimento sexual feminino. Suas teorias insistiam em que as mulheres só alcançavam a plena "genitalidade" quando tivessem deixado para trás a fase supostamente "masculina" da sexualidade clitorial e as atividades auto-eróticas a ela associadas, e evoluíssem para a sexualidade vaginal completa. A teoria psicanalítica sugeria que Anna se fixara num estágio essencialmente infantil, e ao mesmo tempo ela se identificara com o pai, que, supõe-se, fora o objeto de seus primeiros desejos sexuais. Usando um processo de reconstituição analítica para introduzir na consciência os supostos conflitos inconscientes da filha, Freud aparentemente acreditava que poderia libertá-la de sua fixação desenvolvimental e permitir que sua genitalidade reprimida e "feminina" essencial aflorasse.

Como a distinção entre sexualidade "fálica" e "genital" não corresponde a nenhum processo real de desenvolvimento e, como toda a teoria da sexualidade infantil, não passa de um produto da imaginação teórica de Freud, talvez não surpreenda que não tenha conseguido de modo algum atingir a meta que se impusera ao embarcar na análise da filha. O que *de fato* surpreende, mesmo em relação à visão de Freud que apresentei nos capítulos anteriores, é sua evidente incompreensão das implicações humanas de sua decisão pessoal de analisar ele mesmo a filha. Pois o que o criador da psicanálise parece não ter compreendido é que nas sessões psicanalíticas diárias mantidas com a filha estava o tempo todo intensificando e aprofundando a própria situação psicológica dificílima que conscientemente buscava há muito resolver.

Tão profunda era a crença de Freud em que a psicanálise era uma técnica científica que se podia objetivamente empregar para atingir finalidades médicas, e tão desprovido era ele de intuições psicológicas comuns, que parece não ter reconhecido que ao discutir com a filha de 26 anos as supostas fantasias masturbatórias masoquistas e fixação sexual dela nele, estava entrando num campo minado psicológico. À parte qualquer outra coisa, ao demonstrar esse interesse pela imaginação sexual da filha, era claro que transgredia um poderoso tabu — e isso de uma maneira que evidentemente satisfazia sua própria curiosidade sexual. A maioria das pessoas dotadas de alguma intuição psicológica comum tenderia intuitivamente a julgar esse comportamento como mal orientado. Nas circunstâncias particulares diante das quais nos encontramos, contudo, talvez valha examinar com um pouco mais de cuidado do que em geral tomamos exatamente porque poderíamos chegar a esse julgamento.

A explicação convencional poderia muito bem ser que, comportando-se daquela maneira, Freud sexualizava uma relação que, para o bem-estar da filha, deveria ser mantida de todo assexual. Talvez num sentido isso seja verdadeiro. Mas creio também que, em outro importante sentido, isso seja realmente o contrário da verdade. Pois em alguns aspectos, pelo menos, a relação entre pai e filha sempre tenderá a ter

uma dimensão sexual. Uma das funções das regras tácitas que governam esses relacionamentos é não suprimir inteiramente essa dimensão sexual, mas deixar que exista, e mesmo floresça, numa área de segurança psicológica. Num relacionamento íntimo bem delimitado por essas regras tácitas, pai e filha podem, em certa medida, sentir-se capazes de expressar um ao outro calorosa afeição, com grande possibilidade de alguma tintura de atração sexual, e que pode ser manifestada fisicamente sem o perigo de que o relacionamento algum dia venha a se tornar totalmente sexual. As regras escritas ou tácitas nessa área, como em muitas áreas do comportamento humano, servem na verdade para salvaguardar uma certa liberdade *relativa*. Quando se violam essas regras, como é evidente que foram violadas na análise da filha por Freud, abre-se em termos imaginativos a possibilidade da transgressão absoluta — a do incesto. Como o incesto é profundamente ameaçador para a maioria das pessoas, um dos perigos psicológicos dessa licenciosidade é que tanto o pai quanto a filha, desprotegidos pelas regras implícitas ou explícitas, sejam lançados de volta aos recursos da consciência. Talvez se sintam então obrigados a submeter-se às rigorosas e cruéis exigências que a consciência tende a impor. Desprotegidos por uma estrutura externa de regras, pai e filha podem ver-se criando obsessivamente uma estrutura interna de inibição. Ao fazerem isso, correm o grande perigo de ter de esvaziar o relacionamento dos últimos traços de calor emocional e afeição física, numa ansiosa tentativa de se certificar de sua virtuosidade essencial. Dessa maneira, o que talvez pareça ser uma perigosa tentativa de sexualizar uma relação pode levar a uma *dessexualização* fria e dominada pela consciência do mesmo vínculo que antes era mais caloroso e afetuoso.

No caso particular de Freud e da filha caçula, os elementos destrutivos do vínculo terapêutico que ele formou com ela só podem ter sido exacerbados pela natureza unilateral da relação analítica. Fazendo confissões íntimas ao pai, Anna Freud estava, em termos psicológicos, permitindo que todo o manancial de sua vitalidade fosse possuído por ele. Nesse nível muito óbvio, ela se tornava portanto *mais*, e não menos, íntima do pai. Ao mesmo tempo, foi quase inevitavelmente obrigada a sentir-se culpada pelo caráter tido como "infantil" de sua própria vida sexual, e sobretudo pela insistência do pai em discutir suas fantasias masturbatórias, verdadeiras ou imaginárias, que desempenham um papel tão negativo na imagem analítica que ele pintou dela. Foi essa imagem analítica que, em deferência à enorme autoridade do pai, ela aceitou de bom grado.

Formalmente, Freud sempre pareceu defender a opinião de que a complexidade de seu relacionamento com Anna surgira por causa do que ele denominou de "complexo de pai" da filha, e a supressão de sua "genitalidade". Talvez chegasse mais perto da verdade se tivesse reconhecido que, em parte como reação ao desamparo e vulnerabilidade emocionais da filha, por sentir-se excluída do afeto da mãe, *ele* se apaixonara por *ela*. O aspecto mais trágico do relacionamento entre ambos foi que o

que começou quase como um *affair* irresponsável e despreocupado, onde os impulsos anárquicos na alma de Freud se sentiram atraídos pela "traquinagem" ou "perversidade" da filha, foi aos poucos se transformando com a seriedade, até a menina, a quem ele chamava afetuosamente de *Schwarzer Teufel* — "Demônio Negro" — ser quase completamente obliterada por uma jovem dedicada, dada em excesso ao que ela mesma denominava de "rendição altruística". Cada vez mais um relacionamento que se baseava na afeição e no respeito foi sendo esvaziado de seu frescor emocional, à medida que Anna se tornava em medida crescente uma colega intelectual, uma secretária, uma administradora e uma enfermeira para o pai sempre mais famoso. Levado por sua profunda necessidade emocional de seguidores, Freud acabou não resistindo a exigir da filha aquela dedicação sincera que exigia de todos os discípulos. Ela, por sua vez, pela intensidade mesma de sua necessidade de afeto, não teve forças emocionais para resistir as essas exigências.

Depois de aceita na Sociedade Psicanalítica de Viena, com base em seu trabalho sobre fantasias de espancamento, Anna Freud foi aos poucos desenvolvendo uma carreira extremamente completa e externamente vitoriosa como psicanalista. Nos primeiros anos de sua clínica psicanalítica, praticada num consultório contíguo ao do pai, tratou de alguns pacientes adultos. Mas influenciada em parte pela experiência de professora, foi gravitando cada vez mais para a análise infantil. Em um dos seus primeiros trabalhos psicanalíticos que apresentou numa sessão da Sociedade de Viena, em março de 1923, expôs um exemplo interessante, e, em alguns aspectos revelador, de seu estilo interpretativo, ao relatar um incidente ocorrido na vida de um menino pequeno. Segundo a mãe do menino, o incidente ocorreu na época em que moravam numa casa com um pátio interno onde havia um poço profundo. A mãe advertira repetidas vezes todos os filhos para que não brincassem perto do poço, e descrevera vividamente o perigo de cair lá dentro. Um dia, estava parada perto do poço com um dos filhos, um menino de dois anos e três meses, quando um balde cheio que acabara de puxar rompeu a corrente e espatifou-se no fundo do poço. O menino, é óbvio, ficou profundamente impressionado e falou do balde como se fosse uma criança traquinas: "O balde fez traquinagem; caiu no poço." Em seguida, passou a imaginar que fora ele a criança que caíra dentro do poço. Pouco depois, ao entrarem e a mãe começar a tirar-lhe o casaco, ele se pôs a gritar. Gritava que o braço se machucara e se "quebrara em pedacinhos" quando ele caíra no poço. Ficou então com o braço rígido curvado, e tão inflexível quanto se o ferimento fosse verdadeiro. A mãe acabou chamando o médico. Este, ao chegar, entrou na história do menino receitando-lhe cataplasmas. Ele ainda gritava quando alguém tocava em seu braço, mas quando acordou do cochilo da tarde, a mãe resolveu distraí-lo. Ela e uma amiga brincaram com ele durante tanto tempo, de um jeito tão divertido, que o menino aos poucos foi entrando na brincadeira. Finalmente, ao imitarem o vôo de passarinhos e borboletas,

ele estendeu, sacudiu e baixou os dois braços. Não se ouviu falar mais em braço quebrado.

Aventurando-se a interpretar esse episódio, Anna Freud escreve que grande parte do que chama de "mecanismo de formação de sintomas" é de uma dolorosa evidência: "Provavelmente o menininho muitas vezes desejara desobedecer a mãe e aproximar-se do poço tentador. Com base nesse desejo, surgiram sentimentos de culpa que lhe permitiram pôr-se no lugar do balde e transferir para si o que imaginou fosse o castigo do balde." Embora essa simples explicação pudesse parecer suficiente, Anna Freud não pôde resistir a complementá-la com o que chama de "outro estágio no mecanismo":

> Provavelmente, temos justificação para supor que os sentimentos de culpa relacionados com o brincar perto do poço foram reforçados por outros, mais sérios, originários da transgressão verdadeira, e não apenas fantasiada, de uma proibição; refiro-me à proibição da masturbação. Se assim foi, o que a criança viu acontecer no poço — o rompimento da corrente do balde e sua queda nas profundezas da água — deve ter significado para ele uma concretização simbólica da ameaça de castração; a perda de uma culpa e um órgão do corpo muitíssimo valorizado — acima de tudo o próprio pênis, e depois, por um processo de deslocamento, o braço e a mão que partilhavam da atividade proibida.
>
> Desse ponto de vista, o sintoma da criança tinha um duplo sentido. A rigidez e a imobilidade do braço representavam a influência das tendências morais, pois esses sintomas constituíam o castigo direto pela masturbação, e a renúncia do hábito. A maneira como ele mantinha o braço fortemente apertado contra o corpo e o protegia, ansioso, de toda interferência externa representava uma defesa contra o desejo instintivo, e uma medida cautelar contra a castração que ele temia.
>
> Claro, a certa distância e sem qualquer possibilidade de testar essa suposição, é impossível decidir até onde a explicação que sugeri está realmente correta.[24]

Essa contribuição particular à psicanálise é reveladora, pois em muitos aspectos serve para resumir bem a personalidade de Anna Freud como teórica. Em primeiro lugar, mostra claramente a disposição — na verdade a ânsia — de emular o estilo interpretativo do pai. As características distintivas desse estilo surgem com peculiar clareza devido ao contraste com a atividade criativa do próprio menino. Pois se lermos com cuidado a explicação de Anna Freud, uma das coisas que se torna clara é o extraordinário nível de consistência e coerência lógicas em que evidentemente funcionava a imaginação do menino. O que ele na verdade faz é aplicar uma espécie de lógica gramatical para "analisar" imaginativamente a situação. Essa lógica é que o leva a identificar-se com o balde, além de ser o mesmo processo dedutivo que o leva à conclusão de que, se ele é o balde, deve ter-se machucado na queda. A dor que afirma sentir é, por assim dizer, alimentada pela imaginação apenas para manter a coe-

rência e a consistência internas da fantasia, e pode-se dizer exatamente o mesmo da maneira como ele trata o braço "machucado". Como podemos discernir claramente a lógica imaginativa que governa as ações do menino atendo-nos à "superfície" de seu comportamento e relacionando-o com o contexto, qualquer outro nível de análise parece desnecessário — além das observações perspicazes iniciais de Anna Freud.

A explicação especificamente psicanalítica que ela apresenta em seguida é, nesse sentido, totalmente gratuita. O tema da masturbação é introduzido não devido a alguma prova externa, mas a uma necessidade teórica interna. Uma vez que se a introduziu arbitrariamente, ela determina como toda a cena é interpretada. O balde depois se torna, o que é pouco provável, num símbolo do pênis do menino. Essa interpretação seria ligeiramente menos implausível se fosse defendida com mais consistência. Embora a lógica imaginativa do menino de dois anos e três meses seja de uma coerência impressionante, o mesmo não se pode dizer da lógica da explicação analítica que nos é oferecida. Pois tão logo o menino é simbolicamente castrado, seu pênis lhe é misteriosamente restituído, e convenientemente "pelo deslocamento" para o braço e a mão que, se supõe, o manipulavam. Diz-se então que o menino está protegendo com cuidado o braço contra a mesma castração que supostamente já sofrera em sua imaginação. A inconsistência é significativa. Enquanto, pela reconstrução da lógica imaginativa do menino, a partir de uma meticulosa apreciação de seu comportamento, podemos apresentar uma explicação de todo razoável desse comportamento, não podemos usar a versão psicanalítica gratuita dada por Anna Freud para a mesma finalidade. Pois, longe de explicar o comportamento do menino, essa versão o torna problemático.

A fragilidade explanatória de Anna Freud é característica e deriva claramente do exemplo de seu pai, cujos pronunciamentos teóricos ela, não mais que ele, podia questionar com ceticismo. Mas seria errado ignorar o parágrafo curioso e um tanto queixoso com que ela conclui o trabalho. Pois sua admissão implícita de que sua explicação psicanalítica é especulativa e que deveria ser confrontada com a realidade indica uma disposição não acidental de condescender com a teoria. Os impulsos residuais de Anna Freud para o empirismo, e a desconfiança do academicismo, parecem acompanhar de perto sua orientação prática e seu envolvimento, como professora, com algumas das realidades cotidianas da infância. Esse impulso empírico iria continuar sendo relativamente fraco, mas desempenharia no entanto um importante papel em seu desenvolvimento como psicanalista.

Esse desenvolvimento relacionava-se estreitamente, como ocorreu com o próprio pai, com um pequeno número de pacientes cujos históricos clínicos iriam constar com destaque dos textos posteriores de Anna Freud. Em novembro de 1924, ela começou a tratar de Minna, a filha de quinze anos de Eva Rosenfeld, mulher de quem mais tarde se tornou grande amiga. Na primavera de 1925, Anna entrevistou outra mulher, Dorothy Burlingham, com a perspectiva de assumir a análise de seu filho de

dez anos. Bob apareceria depois em *Introdução à técnica da análise infantil* [*Introduction to the Technique of Child Analysis*] como "o menino que jamais dizia a verdade, e queria abandonar esse mau hábito". Emocionalmente perturbado, asmático e dado a roubos e mentiras compulsivos, fora levado a Viena pela mãe, que ouvira falar do trabalho de Anna Freud com crianças e buscava ajuda.

Quando começou enfim a escrever sobre a análise de Bob Burlingham, Anna Freud deu claras provas da força de seu impulso teórico e da medida em que divagava no labirinto da doutrina psicanalítica:

> Temos de libertar parte da agressividade masculina desse menino, e seu amor objeto pela mãe, da repressão e opressão de sua atual personalidade feminina passiva e sua identificação com a mãe. O conflito aqui envolvido é interno. (...) O pai foi internalizado, o superego se tornou o representante do poder do pai, e o medo dele é sentido pelo menino como uma ansiedade de castração. A cada passo que a análise avança para tornar conscientes as tendências edipianas reprimidas, encontra manifestações dessa ansiedade de castração como um obstáculo. Só a árdua dissolução histórico-analítica desse superego permite que o trabalho de libertação progrida.[25]

Permanece bastante claro, contudo, que o relacionamento que ela estabeleceu com o paciente não foi em absoluto apenas teórico. Reconhecendo que as crianças não entram em análise por decisão própria, mas em geral são mandadas pelos pais, Anna Freud adotou a visão de que as crianças precisavam sentir-se aliviadas na análise pelo estabelecimento de alguma forma de relação amistosa ou cooperativa com elas. Embora Bob Burlingham tivesse iniciado a análise com um intenso sentimento de hostilidade para com ela, a analista conseguiu superar isso envolvendo-se nos interesses do menino — desde a paixão pela coleção de selos até o entusiasmo dele com as aventuras de piratas. Tornou-se a diplomata intermediária que ajudava a corrigir as relações dele com a família, devolvendo o dinheiro que ele roubara, confessando vários delitos por ele e protegendo-o da punição.

Na análise propriamente dita, contudo, Anna Freud interpretava os sonhos das crianças à maneira de uma analista de adultos, e sempre analisava os devaneios e desenhos delas, retornando muitas vezes, em suas interpretações, aos temas de sua própria análise e às idéias de conflito edipiano e culpa de masturbação. A um determinado momento, Mabbie, irmã de Bob, também começou a fazer análise, e contou um sonho em que ajudava Bob a acender o aquecedor de água a gás. Quando o aquecedor explodiu, ela foi punida pela babá por ter mexido com fogo. Anna Freud interpretou o sonho como originado pela culpa de masturbação.

Na busca dessa espécie de *idée fixe*, e em muitos outros aspectos, a prática clínica de Anna Freud seguiu o padrão estabelecido pelo pai com relação aos adultos. Mas

ao tentar conquistar a afeição dos pacientes antes de começar a analisá-los, em alguns aspectos desviou-se significativamente da austeridade clínica e objetiva da técnica de Freud. Sua experiência como professora, e o fato de trabalhar com crianças e adolescentes, que não haviam necessariamente internalizado tabus, também a levaram a adotar às vezes um papel pastoral ou educacional semelhante ao do pai. Em sua visão, o analista infantil tinha de representar um papel duplo:

> Ele tem de analisar e educar, em outras palavras, tem de simultaneamente permitir e perdoar, soltar e mais uma vez prender. Se o analista não consegue isso, a análise pode se tornar o roteiro da criança para toda conduta doentia proibida pela sociedade. Mas se o analista consegue, desfaz uma educação errada e um desenvolvimento anormal, e assim consegue para a criança, e quem quer que controle seu destino, outra oportunidade para melhorar os problemas.[26]

O desejo de Anna Freud de remodelar o comportamento e mesmo a personalidade das crianças que analisava levou-a a um envolvimento com todos os aspectos do ambiente infantil que pareciam exercer influência no comportamento da criança — acima de todos, a família. Isso, por sua vez, desencadeou muitas vezes a acusação de que ela desertara da psicanálise pela pedagogia, ou que ignorava a realidade psíquica interior em favor do mundo terreno das relações humanas. Em alguns aspectos, a acusação era bem fundamentada. Mas é uma acusação que se reflete mais sobre a psicanálise do que sobre a própria Anna Freud. Talvez uma avaliação mais realista de seu trabalho sugira que, embora ela se sentisse constantemente tentada a afastar-se da esfera da análise definida por Freud, sua atração pela teoria psicanalítica era demasiado grande. Isso, junto à continuada reverência pela imagem altamente idealizada do pai, significava que era enfim incapaz de encontrar-se na nova direção teórica que sozinha teria dado coerência ao seu trabalho. Na verdade, acabou retirando sua recomendação técnica inicial de que a análise infantil exigia um período de preparação não-analítica em que o terapeuta conquistava a confiança da criança. Também modificou consideravelmente sua ênfase anterior na necessidade de o analista desempenhar uma função pedagógica.

A dependência teórica de Anna Freud em relação ao pai vinculava-se à sua dependência pessoal. Em 1923, após viver com a família durante os primeiros 27 anos de vida, ela pensou com muita seriedade em inscrever-se como candidata a membro da Sociedade Psicanalítica de Berlim e mudar sua clínica para lá. Contudo, foi nesse exato momento crítico que o pai, que jamais conseguira se reconciliar com a possibilidade de perdê-la, começou a sofrer de um inchaço no palato profundamente doloroso. O diagnóstico de câncer acabou sendo feito, e ele submeteu-se à primeira de uma longa série de operações na maxila. A doença de Freud logo se tornou o fator

decisivo que permitiu a ambos se entregarem à necessidade emocional que tinham um do outro. "Você tem razão", escreveu Anna a Lou Andreas-Salomé: "Eu não o deixaria agora em nenhuma circunstância."[27] Sem hesitar, acrescentou às muitas funções secretariais e organizacionais que já exercia para o pai a exigente função de enfermeira e, ciumenta, manteve esse novo papel contra as reivindicações da mãe e de Minna, a tia.

Embora a doença de Freud estreitasse ainda mais os laços com a filha, não dava a ela segurança emocional. Anna vivia atenta às muitas mulheres que reclamavam a atenção do pai, e tinha sobretudo ciúmes das que eram analisadas por ele. Muitos anos depois, quando Ernest Jones escrevia a biografia de Freud, ela confessou espontaneamente esse ciúme. "Tenho um pouco de curiosidade de saber sobre sua menção à Sra. [Joan] Riviere (...) [entre] as mulheres da vida dele", Anna escreveu. "Ela deve ter representado um papel, pois me lembro que eu sentia ciúmes dela (um sinal infalível!)."[28] A reação de Anna Freud a esse ciúme foi semelhante à de muitas mulheres cuja auto-estima se tornara precária ou inexistente graças aos valores patriarcais que as cercaram. Anna procurava o tempo todo livrar-se do que considerava sua ruindade, e empenhar-se no que ela mesmo denominou de "rendição altruística" — como se só pudesse merecer a estima dos outros extinguindo sua personalidade e desejos pessoais. Mas a renúncia a seus desejos e a busca incessante de satisfazê-los substituindo-os pelos dos outros só intensificaram seus sentimentos de vazio emocional. Nisso ela lembra a figura oca descrita por Rilke no poema, "Der Dichter", um de seus preferidos:

Ich habe keine Geliebte, kein Haus,
keine Stelle auf der ich lebe.
Alle Dinge na die ich mich gebe,
werden reich und geben mich aus

Não tenho lar, uma amada na porta a me esperar.
Não há um lugar onde sinto que vivo.
Tudo a que com tanto amor vivo a me entregar
Tudo enriquece. Mas eu mesmo pobre fico.[29]

Ela mesma viria a apresentar uma análise de sua provação num livro publicado em 1936, *O ego e o mecanismo de defesa* [*The Ego and the Mecanism of Defence*]. Nesse livro, como observou Elizabeth Young-Bruehl, o exemplo central da "rendição altruística" é uma "governanta", claramente uma versão disfarçada da própria Anna Freud. Essa mulher, somos informados,

> deslocou suas fantasias ambiciosas para os amigos e seus desejos libidinosos para as amigas. As primeiras passaram para a afeição pelo pai e o irmão mais velho, cujos pênis haviam sido objeto de sua inveja, e os últimos representavam a irmã, em quem, num período um tanto tardio da infância, a inveja foi deslocada sob a forma de inveja de sua beleza. A paciente achava que o fato de ser uma moça a impediu de realizar suas ambições e, ao mesmo tempo, que não era sequer uma moça suficientemente bonita para atrair de fato os homens. Decepcionada consigo mesma, deslocou seus desejos para objetos que julgava mais qualificados para satisfazê-los.[30]

A biógrafa de Anna Freud, contudo, não reconhece toda a importância dessas palavras. Pois talvez o mais interessante nelas é que constituem um admirável exemplo do próprio padrão de comportamento que Anna Freud procura anatomizar. Pois suas palavras são uma de suas intuições psicológicas — sobre a tendência dos atingidos por sentimentos de inutilidade e autodepreciação a viver a vida através dos outros — subservientes às teorias do pai sobre a inveja do pênis e o objeto-escolha. Incapaz de reivindicar a capacidade de percepção como sua, Anna Freud não pode usá-la para descosturar a lógica da psicanálise. Em vez disso, apresenta sua intuição autêntica como gerada por aquela lógica e é em tudo compatível com ela. Nesse sentido, os versos de Rilke, "Tudo enriquece. / Mas eu mesmo pobre fico", bem poderiam ser aplicados a toda a relação de Anna Freud com o sistema teórico criado pelo pai.

A dolorosa falta de auto-estima de Anna Freud, somada à relação extremamente forte e complexa com o pai, pareciam tornar tudo simplesmente impossível para ela estabelecer qualquer relação profunda com um homem. Na verdade, parece que tendia a interpretar todo anseio emocional que sentia como uma tentação à infidelidade. Em fevereiro de 1926, alguns meses depois de receber Bob Burlingham e a irmã Mabbie sob seus cuidados analíticos, Anna confessou a Max Eitingon que os pensamentos dessas crianças lhe enchiam a mente, "pensamentos que caminham juntos com meu trabalho mas não têm um lugar certo nele". O que ela reconhecia era que seu interesse por crianças transcendia o papel puramente terapêutico:

> Acho que às vezes quero não apenas torná-los saudáveis, mas também, ao mesmo tempo, tê-los, ou pelo menos ter alguma coisa deles, para mim mesma. Temporariamente, claro, esse desejo é útil para meu trabalho, mas algum dia isso vai na verdade perturbá-lo, portanto, em geral, só me resta de fato chamar minha necessidade de "estúpida". (...) Mas é bastante curioso que eu me sinta muito envergonhada por tudo isso, sobretudo na frente do papai. E por isso não digo nada a ele. É apenas uma pequena ilustração, mas tenho de fato essa dependência, essa necessidade-de-ter alguma coisa [*Etwas-Haben-Wollen*] — mesmo deixando de lado minha profissão — em todo canto e fenda da minha vida.

O que talvez mais que tudo fizesse Anna sentir-se culpada era que sua *Etwas-Haben-Wollen*, a "necessidade-de-ter alguma coisa", estendia-se além das crianças, até a mãe delas — "Não é muito diferente para mim em relação à mãe das crianças."[31] Pouco depois, em julho de 1926, ela recorreu mais uma vez a Max Eitingon para fazer outra confidência. "É uma grande alegria para mim estar com a Sra. Burlingham", escreveu, "e fiquei muito feliz que você também tenha tido uma primeira boa impressão dela."[32]

Desse momento em diante, Dorothy Burlingham, embora jamais tivesse destituído e ocupado o lugar do pai de Anna, foi se tornando aos poucos sua amiga mais confiável e companheira quase constante. O que deu força emocional a esse relacionamento não foi apenas a preocupação das duas com os filhos de Dorothy, aliás todos os quatro logo estavam sendo analisados por Anna, mas algumas semelhanças extraordinárias na formação delas. Dorothy, como Anna, era filha caçula, e também se sentira o tempo todo relegada pelos irmãos e irmãs mais velhos. Seu relacionamento com o pai rico, excêntrico e meio tirano, sempre fora tenso e os problemas pessoais se agravaram com o casamento difícil com um marido emocionalmente instável, Robert, que viria mais tarde a suicidar-se. Ela fora para Viena para fugir da vida com o marido e encontrar um refúgio emocional. A família Freud lhe proporcionaria enfim esse paraíso. Não apenas Dorothy acabou comprando uma casa com Anna e tornou-se sua sócia nos empreendimentos terapêuticos e educacionais, mas também entrou em análise com Freud. "Nossas simbioses com uma família americana (sem marido)", ele escreveu em 1929, "cujos filhos minha filha está educando analiticamente com mão firme, tornam-se continuamente mais fortes..."[33]

Depois da relação com o pai e com o movimento psicanalítico por ele fundado, a amizade com Dorothy Burlingham foi a ligação mais forte da vida de Anna. Em vista do papel desempenhado pela sexualidade na psicanálise, talvez não surpreenda que, tanto dentro quanto fora do movimento psicanalítico, se tenha sugerido muitas vezes que esse relacionamento era "realmente" sexual. Mas a sugestão de que Dorothy e Anna consumavam em segredo um relacionamento sexual parece curiosamente pouco imaginativa. Acima de tudo subestima a extraordinária austeridade e ascetismo do relacionamento que Anna estabelecera com o pai. Por fim, não há qualquer bom motivo para discordar da pungente e, em certo sentido, trágica conclusão da biógrafa autorizada de Anna Freud, de que ela não teve, na década de 1920 nem depois, nenhum relacionamento sexual com Dorothy Burlingham, nem com ninguém mais: "Continuou sendo uma 'vestal' — para usar a palavra conveniente que Marie Bonaparte escolheu depois para qualificar tanto a virgindade de Anna Freud quanto seu papel como guardiã-chefe da pessoa e da ciência do pai, a psicanálise."[34]

Com o gradativo alastramento do câncer de Freud, exigindo dezesseis operações, correspondentes ao mesmo número de anos, a necessidade de tomar providências para

o futuro da psicanálise passou a ser mais premente. A princípio, as lutas de Anna relacionadas a isso foram travadas em Viena, onde o nascimento da psicanálise antecedera seu próprio nascimento em questão de meses. Mas a 12 de março de 1938, Hitler ocupou Viena e se desencadeou de repente com força total e perversa o antisemitismo austríaco, há muito alimentado pelas igrejas cristãs, mas simultaneamente contido pela civilidade cristã. Os atos públicos de brutalidade contra judeus tornaram-se rotina, e logo se estabeleceu um clima de terror. A 16 de março, o coreógrafo e *performer* de cabaré Egon Friedell, ao ver soldados das tropas de assalto de Hitler subindo as escadas de seu apartamento, saltou de uma janela para a morte. Seu suicídio foi o primeiro de muitos, e durante a primavera cerca de quinhentos judeus vienenses se suicidaram para evitar interrogatório e tortura.[35] A 15 de março, o dia seguinte à chegada de Hitler a Viena, o apartamento de Freud foi invadido pelos camisas-pardas fascistas. Mantiveram Martin Freud prisioneiro o dia todo, mas acabaram partindo, levando apenas algum dinheiro, depois que Freud, então com 81 anos, entrou no sala com "olhos incandescentes que fariam inveja a qualquer profeta do Velho Testamento".[36]

Os amigos de Freud vinham há algum tempo tentando convencê-lo a deixar a Áustria. Isso sem dúvida teria sido impossível não fosse pela reputação internacional de Freud e o fato de aqueles que agora procuravam ajudá-lo serem poderosamente bem-relacionados. Ernest Jones, que visitou Freud em 16 de março, tinha boas relações com *sir* Samuel Hoare, o secretário do Interior britânico. A princesa Marie Bonaparte gozava de considerável influência nos círculos governamentais franceses, e William Bullit, que colaborara com Freud num livro sobre Woodrow Wilson e era então embaixador americano na França, levou a má situação de Freud diretamente à atenção do presidente Franklin Roosevelt. Em conseqüência de uma série de intervenções de alto escalão, o problema de conseguir vistos extras para Freud e a família acabou sendo tomado sob a proteção de Himmler, e obtiveram-se afinal os documentos necessários. O próprio Freud a princípio se opusera ao planos, mas após uma longa argumentação, acabou sendo vencido por Ernest Jones.[37]

Freud ainda continuava relutando. A 22 de março, contudo, o mesmo dia em que se entrou em contato com Himmler sobre os vistos extras da família Freud, o apartamento em Bergasse foi visitado pela Gestapo e Anna Freud levada para interrogatório num carro aberto e cercado por homens das SS fortemente armados.

Sem o conhecimento de Freud, Anna e o irmão Martin, prevendo o interrogatório, haviam obtido em segredo do médico da família Freud um estoque da droga Veronal. Tinham decidido que, se necessário, prefeririam o suicídio à tortura. Ficaram sabendo que a Gestapo estava à procura de um grupo de judeus suspeitos de terrorismo para capturá-lo. Quando lhe perguntaram a que organização pertencia, Anna Freud deu aos seus captores uma descrição das atividades da Associação Psicanalítica Internacional. Às sete horas da noite ela já tinha voltado para casa.

Os biógrafos de Freud tenderam a retratá-lo como preservando nessa ocasião pelo menos um certo estoicismo e autocontrole. Talvez seja responsabilidade dele o fato de que não foi isso na verdade o que ocorreu. "Eu jamais esquecerei", escreveu Dorothy Burlingham a Anna, em 1939, "o tempo em que você estava (...) com a Gestapo, e seu pai ficou tão terrivelmente preocupado — foi a única vez que o vi daquele jeito — compreendi então o que você significava para ele." Quando Anna Freud acabou retornando naquela noite, Freud, em geral tão contido, rompeu em lágrimas e declarou que queria que todos fugissem de Viena imediatamente.[38]

Só a 4 de junho, mais de dois longos meses depois, Freud, acompanhado da mulher e de Anna, embarcou no trem para Paris na viagem que os levaria para a Inglaterra. Após atravessarem o canal da Mancha pelo barco noturno, chegaram à Estação Victoria, em Londres, na manhã de 6 de junho. Freud disse que fora para a Inglaterra, "para morrer em liberdade".[39]

Durante o último ano de vida, ele continuou escrevendo, terminando seu *Moisés e o monoteísmo* [*Moses and Monotheism*] e começando a trabalhar em *Esboço de psicanálise* [*Outline of Psychoanalysis*]. Em setembro de 1938, sua escrita foi interrompida quando o câncer voltou a entrar em atividade. O antigo cirurgião acabou sendo chamado de Viena e Freud submeteu-se à que seria a última operação para retirar tecido canceroso da maxila. A 27 de setembro, mudou-se para a casa preparada com antecedência para ele em Maresfield Gardens, 20, em Hampstead, norte de Londres. Ali, cercado de suas antigüidades, livros e dos outros pertences que haviam sido salvos de Viena, o criador da psicanálise viveu o último ano de sua vida assistido por Martha, Minna e acima de tudo por Anna.

Ali, como ocorrera desde sua chegada à Inglaterra, uma procissão aparentemente infindável de visitantes vinha prestar-lhe homenagem. Em janeiro de 1939, seus editores ingleses, Leonard e Virginia Woolf, que dirigiam a Hogarth Press, foram convidados a tomar chá com ele. Leonard mais tarde lembraria sua impressão de que conhecera um grande homem. Não sentiu, escreveu em sua autobiografia,

> nenhuma necessidade de elogiar o famoso homem que conheci. Quase todos os homens famosos são decepcionantes ou chatos, ou as duas coisas. Freud não era nenhuma das duas; tinha uma aura, não de fama, mas de grandeza (...) Há alguma coisa nele como um vulcão meio extinto, alguma coisa sombria, reprimida, reservada. Ele me deu uma sensação que só muito poucas pessoas que conheci me deram, uma sensação de grande gentileza, mas por trás da gentileza, uma grande força.[40]

Um mês depois de Freud ter sentido novas crises de dor, uma biópsia revelou que o câncer mais uma vez se espalhava. Desta vez, reincidira tanto para o fundo da boca,

que se tornara impossível operar. Ele suportou a fase final da doença com férrea determinação, para não perder o controle de suas funções corporais e mentais, e conservar a dignidade. Continuou lendo, atendendo aos pacientes e acompanhando a recepção de seu recém-publicado *Moisés e o monoteísmo*. Só a 1º de agosto de 1939, num gesto de finalização, encerrou formalmente a clínica médica e entregou-se quase por completo aos cuidados de Anna, que o assistiu nos últimos dias com heróica dedicação.

No início de setembro, Freud continuava alerta o bastante para acompanhar a eclosão da guerra, mas o câncer ia piorando cada vez mais. O tecido ulcerado na boca exalava um cheiro tão fétido que seu fiel chow chow evitava o dono, que não conseguia mais convencê-lo a aproximar-se. Com a intensificação da dor, Anna cuidava dele as 24 horas do dia. Numa ocasião, quando ela saiu um instante do quarto, ele aproveitou a oportunidade para confidenciar a Max Schur, seu médico. "O destino foi tão bondoso para mim que ainda me concedeu o relacionamento com uma mulher dessas", disse Freud. "Refiro-me a Anna, claro." Schur lembra que o comentário dele foi profundamente carinhoso, embora em geral ele jamais demonstrasse sua afeição pela filha.[41]

A 21 de setembro, torturado pela dor, Freud se esticou da cama e pegou a mão do médico. Lembrou-lhe de que ele concordara, quando chegasse a hora, em não deixá-lo sofrer. "Agora é só tortura", disse, "e não faz sentido algum." Continuou segurando a mão de Schur, e depois disse: *Sagen Sie es der Anna* ("Conte isso a Anna"). Ela ficou relutante, mas acabou concordando. Schur então injetou uma dose de morfina um tanto maior que a necessária como sedativo, e Freud caiu num sono tranqüilo. Schur repetiu a injeção no dia seguinte. Freud entrou em coma e morreu ao amanhecer de 23 de setembro de 1939. Muitos anos depois, Anna Freud, que se manteve firme na vigília à cabeceira do pai, escreveu a uma amiga cujo pai estava morrendo: "Acho que nada existe de pior do que ver as pessoas mais próximas perderem as qualidades pelas quais a gente as ama. Fui poupada disso pelo meu pai, que continuou sendo ele mesmo até o último minuto."[42]

Freud passara cerca de um ano e três meses na Inglaterra, após a fuga de Viena e também de Hitler. Durante grande parte desse tempo viveu com dor. Mas também houve momentos de exaltação. A 28 de junho de 1938, consumou-se o sonho de toda a sua vida com a fama, de uma maneira sobretudo importante. Três secretários da Royal Society foram visitá-lo, levando-lhe "o sagrado livro da sociedade" para sua assinatura. "Deixaram um *fac-símile* do livro comigo", escreveu Freud a Arnold Zweig, "e se você estivesse aqui, eu lhe mostraria as assinaturas de I. Newton a Charles Darwin. Boa companhia!" Sua crença em que era um grande cientista sempre foi confirmada por esse tipo de reconhecimento. É evidente que se sentiu honrado com o fato de que a Royal Society tivesse fugido às regras para levar até ele seu Livro Diploma. Só haviam feito isso uma única vez antes, para o rei da Inglaterra.[43]

Freud, que recriara o reino da infância formando o movimento psicanalítico, descobriu com isso que na velhice era ele mesmo tratado como a realeza. Quando morreu, o reinado que criara sobreviveu, e é claro que encarava Anna como sua herdeira natural e de direito. Ela que na infância sonhara guardar o império de um imperador do passado, implicitamente aceitou sua sucessão.

Algum tempo depois da morte do pai, Anna pegou o *Lodenmantel* — o sobretudo austríaco verde que Freud usava — e, após lavá-lo e consertá-lo com cuidado, pendurou-o no guarda-roupa em seu quarto. Ali permaneceria sem ser usado enquanto ela viveu. Mas enquanto viveu, Anna Freud iria continuar sendo a guardiã do império que foi sua herança. Portanto, não admira que, ao longo da última parte de sua carreira, suas idéias básicas continuassem subordinadas às do pai — às vezes num nível bastante doloroso. Seria errado, porém, e pessoalmente injusto para Freud e sua filha, sugerir que a individualidade dela foi inteiramente destruída por amor a ele. Alguns aspectos do romance intermediado pela análise dos dois foram na verdade negativos e destrutivos. Mas na concha dura e às vezes quebradiça da ortodoxia psicanalítica, Anna Freud preservou um elemento de originalidade — um fragmento, talvez, da dissidência imaginativa, a *Unartigkeit*, que a princípio inspirara o pai a batizar seu "Demônio Negro". Devido ao fato de, em parte por ser mulher, e em parte por sua carreira dupla, primeiro como professora e depois como analista infantil, ter-lhe oferecido maiores oportunidades de observar o comportamento humano do que as que dispunha o pai, as contribuições que deu à psicanálise foram às vezes interessantes e originais. Mas o fato mesmo de ser mulher, sofrendo dos agudos sentimentos de inutilidade freqüentemente infligidos às mulheres em nossa cultura, dificultou-lhe o desenvolvimento de idéias próprias. Sua rebeldia não teve enfim força suficiente para permitir-lhe questionar a autoridade particular que ao mesmo tempo sufocava e reclamava sua originalidade — a autoridade do pai.

Em vez de revoltar-se, Anna Freud, cuja tenacidade e capacidade de controlar a agressividade eram às vezes extraordinárias, passaria grande parte do último período de sua carreira travando uma guerra em defesa do reinado do pai e dela. Por um lado, iria defender esse reinado contra aqueles que considerava intrusos teóricos — acima de todos a grande rival Melanie Klein, que tentara revisar a teoria freudiana do complexo de Édipo, atribuindo às crianças uma perversidade inata ainda maior, e uma vida fantasiosa sexual ainda mais voraz do que a que ele ousara postular. Por outro, iria travar uma ação de retaguarda contra todos os críticos, biógrafos e candidatos a biógrafos que, em sua opinião, buscavam organizar ataques injustos à reputação do pai.

Nessas duas frentes, contudo, Anna Freud se viu na posição do crente obrigado a moderar a ferocidade com que defende sua fé por respeito mesmo à figura que venera. Talvez se possa ver isso com mais clareza numa das áreas em que Melanie Klein era mais vulnerável à crítica — a maneira de interpretar as brincadeiras das crianças

pequenas. Na visão de Klein, essas brincadeiras eram, pelo menos em alguns casos, o equivalente exato da livre associação dos adultos. Portanto, ela adotou a opinião de que, sobretudo quando não havia sinal algum de ansiedade ou culpa (no julgamento dela), nenhum elemento nas brincadeiras das crianças era arbitrário, sendo todos determinados pelas fantasias inconscientes da criança. Em vista das crenças teóricas de Melanie Klein, isso significava, na verdade, que as brincadeiras das crianças pequenas tendiam a ser interpretadas como um contínuo solilóquio sexual, em que os filhos imaginavam sem parar como poderiam fazer *fellatio* ou castrar os pais, sujar ou atacar o peito da mãe, ou, com freqüência ainda maior, imaginar (ou recordar) os pais tendo relações sexuais. A objeção de Anna Freud a essa visão foi direta:

> Se a criança derruba um poste de iluminação ou uma figura de brinquedo, ela [Melanie Klein] interpreta essa ação, e.g., como um impulso agressivo contra o pai; uma colisão proposital entre dois carros como a prova da criança ter observado uma relação sexual dos pais. (...) [Mas] a criança que derruba o poste de iluminação pode ter testemunhado um acidente na rua um dia antes; a colisão dos carros talvez seja a reprodução uma ocorrência semelhante.[44]

A crítica bem poderia parecer idônea e razoável. Contudo, deve também deixar logo claro o motivo de Anna ser incapaz de insistir em sua crítica. Pois a simples verdade era que os métodos intelectuais de Melanie Klein, seu incansável descaso pelas provas empíricas e suas interpretações teoricamente desejadas decorriam todos de um único exemplo — o próprio Freud.

Anna Freud enfrentou um problema semelhante num campo bastante diferente do da briga com Melanie Klein. Pois esta criticara muitas vezes a rival por sua crença em que era necessário estabelecer um relacionamento pessoal com as crianças analisadas. Mas a própria Melanie Klein baseara seus primeiros históricos clínicos em análises que fizera em seus filhos — cujas identidades disfarçou deliberadamente, de uma maneira que refletiu mal sobre sua integridade como cientista.[45] Mais uma vez, contudo, Melanie Klein também apenas seguira o exemplo do próprio Freud, e parece que Anna Freud foi obrigada ao silêncio nessa frente de batalha, temendo que Melanie Klein e seus seguidores levassem a público o segredo de sua própria análise.

É ao mesmo tempo irônico e em alguns aspectos pungente que, na guerra de Anna Freud para preservar a autoridade do pai, ela acabasse sendo derrotada pela única força em sua vida que era mais poderosa que o desejo de vitória — o respeito pessoal por essa autoridade, e o desejo de preservar a imagem do pai não apenas contra falsidades prejudiciais, mas também contra a verdade. Quando Paul Roazen veio enfim a revelar a história de sua análise pelo pai, no estudo que fez sobre Victor Tausk em 1960, e continuou esse livro com o volume *Freud e seus seguidores*, Anna Freud reagiu tentando guardar os documentos de Freud com zelo ainda maior e, em alguns

casos, preservá-los inteiramente dos olhos de rapina dos estudiosos e biógrafos. Em conseqüência dessa política, algumas cartas e documentos guardados na Biblioteca do Congresso seriam embargados por períodos que se estendem bem longe no século XX.

A política de fechar a sete chaves as cartas e documentos de Freud revelou-se imprevidente e prejudicial a si mesma, pois serviu apenas para intensificar a fascinação pela figura de Freud e convencer os que duvidavam de que a comunidade psicanalítica tivesse alguma coisa importante a esconder.

Mas num aspecto a política adotada pelos Arquivos de Sigmund Freud talvez tenha contribuído, quase por acidente, para a preservação da lenda de Freud por um pouco mais de tempo do que, fora isso, teria acontecido. Pois as zelosas restrições impostas a alguns documentos tenderam a estimular uma visão consoante com todo o *ethos* da psicanálise — que os segredos últimos da vida de Freud eram de algum modo ocultos e inacessíveis à observação comum. A realidade era muito diferente. Muitos dos fatos mais reveladores e prejudiciais sobre Freud e os métodos intelectuais da psicanálise já pertenciam ao domínio público há mais de um século. Esses fatos estão contidos nos próprios documentos psicanalíticos publicados por ele mesmo, e no imenso volume de material histórico e biográfico que já vinha se acumulando em torno dele. O mito-Freud foi sustentado em meio aos próprios fatos que o deveriam solapar, não por embargos ou restrições, mas por uma coisa muito mais poderosa — pelo poder da fé e da lenda, e pela profunda necessidade de inúmeros intelectuais do século XX de um sistema de esticar em excesso as certezas e doutrinas que pudessem substituir as crenças religiosas da cultura comum que haviam perdido.

Poucos seguidores de Freud podem ter sentido uma necessidade mais incisiva de preservar o mito da grandeza do fundador da psicanálise que sua própria filha. A tragédia dos últimos anos de vida de Anna Freud foi que ela consumiu grande parte de seu tempo rechaçando as aproximações de estudiosos cuja determinação de examinar cada remanescente literário deixado por seu pai lhe parecia ao mesmo tempo um ato de profanação e uma violação de sua intimidade. O único consolo trazido pela doença que a levou à morte — desencadeada por um derrame que sofreu em 1º de março de 1982 — foi o de não ter mais que lidar com os estudiosos que haviam começado a lhe tirar a paz de espírito. "Agora posso me esconder atrás de minha doença bastante legitimada", ela escreveu.[46]

Anna Freud morreu cedo, na manhã de 9 de outubro de 1982. Nos últimos meses de vida ela tinha se escondido enormemente, não apenas em sua doença mas também nos papéis quentes e imensamente tranqüilizadores da história de seu pai. Neste exemplo, como em muitos outros, alguns dos momentos mais particulares de Anna Freud ressoavam com um imenso significado público e, às vezes, ela parecia personificar toda uma cultura intelectual. Durante sua longa internação hospitalar, sua amiga

Manna Friedmann empurrava freqüentemente sua cadeira de rodas por uma trilha próxima ao Hampstead Heath, até os barquinhos de brinquedo.[47] Uma tarde, como sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl conta, Anna Freud sentiu que a temperatura do verão estava se tornando cada vez mais fria. Com dificuldade para falar, ela pediu a Manna que passasse, a caminho do hospital, no número 20 da Maresfield Garden e que apanhasse no guarda-roupa de seu quarto o *Lodenmantel* de seu pai. Quando elas foram ao parque no dia seguinte, Manna ficou em pé em um dos lados e ficou olhando a figura diminuta de Anna Freud, agora tão pequena quanto uma colegial, enrolada no casado de lã de seu pai.

III

PSICANÁLISE, CIÊNCIA E O FUTURO

VINTE E UM

Psicanálise, ciência e natureza humana

"GANHA TERRENO", escreveu Peter Medawar, "a opinião de que a teoria psicanalítica doutrinária é o mais estupendo conto-do-vigário do século XX: e também um produto terminal — alguma coisa consangüínea do dinossauro ou zepelim na história das idéias, um imenso edifício de projeto radicalmente falacioso e sem nenhuma posteridade."[1] Estas palavras expressam o que talvez seja o veredicto mais repudiante e depreciativo sobre a psicanálise já decretado até hoje. Trata-se do tipo de veredicto ao qual a visão de Freud que aqui ofereci pareceria logicamente levar. Embora a conclusão de Medawar de que a teoria psicanalítica é "um imenso edifício de projeto radicalmente falacioso" seja razoável no mais alto grau, creio que seria errado aceitar a totalidade desse julgamento.

Em primeiro lugar, não se pode absolutamente descrever com imparcialidade a psicanálise como um "conto-do-vigário". Pois essa descrição implica de maneira bastante clara uma tentativa consciente e deliberada de enganar. Embora a imagem de Freud como arquienganador tenha sido favorecida por alguns críticos recentes da psicanálise, parece que representa mal a personalidade de Freud e de seus seguidores. Pois fossem quais fossem suas falhas morais, e sua atitude para com a verdade às vezes no mínimo inescrupulosa, Freud procurou convencer os outros a aceitar a psicanálise pelo único motivo de que acreditava em si mesmo. A teoria psicanalítica não é mais conto-do-vigário que o cristianismo, o islamismo, o judaísmo ou qualquer outro sistema de crença religiosa.

O que talvez pareça mais plausível é a afirmação de Medawar de que a psicanálise deve ser vista como um "produto terminal (...) sem nenhuma posteridade". Em um sentido, pelo menos, essa acusação parece justa. Em relação a Freud, creio que a prova que aqui apresentei deve levar a uma avaliação arrasadoramente negativa de suas verdadeiras conquistas científicas. Ele não fez nenhuma descoberta intelectual

substancial. Mas foi o criador de uma complexa pseudociência que deve ser reconhecida como um dos grandes desatinos da civilização ocidental. Ao criar essa pseudociência em particular, Freud desenvolveu um estilo autocrático, antiempírico que contribuiu desmedidamente para os males intelectuais de nossa era. Seu sistema teórico original, seus hábitos de pensamento e toda a atitude para com a pesquisa científica estão tão distanciados de qualquer método de indagação responsável que nenhuma visão intelectual que se baseie neles tem probabilidade de resistir. E ainda menos probabilidade tem de resolver o enigma da natureza humana que o próprio Freud julgava ter compreendido.

Mas, mesmo depois de dizer tudo isso, ainda não estamos em condições de endossar a previsão de Medawar de que provavelmente a psicanálise não tem qualquer posteridade. Basta consultarmos a história da ciência para reconhecer que as falsas teorias podem às vezes desempenhar um papel-chave no progresso científico, e o não-reconhecimento disso talvez, na verdade, impeça esse progresso.

Um dos mais significativos exemplos oferecidos pela história da ciência é o papel desempenhado pela astrologia. Pois embora os fundamentos intelectuais da astrologia fossem a princípio inteiramente sem substância, alguns astrólogos céticos e de tendência empírica sempre reconheceram que seu sistema necessitava ao mesmo tempo de verificação e aperfeiçoamento. Próximo ao fim do século XVII, o astrólogo John Goad manteve um registro de trinta anos das observações que fizera da suposta influência dos planetas sobre a atmosfera e as epidemias. Ao longo dessas investigações, ele reparou, provavelmente pela primeira vez na história humana, a variação sazonal nos índices de suicídio. Observou portanto um fenômeno sociológico concreto, para o qual continua não existindo uma explicação inteiramente satisfatória.[2]

O não-reconhecimento por alguns cientistas convencionais de que os astrólogos não eram incapazes de fazer descobertas verdadeiras desempenhou um importante papel na história da ciência no início do século XVII. Como Copérnico era astrólogo, sua conjectura de que as marés eram influenciadas pela Lua foi rejeitada com desdém por Galileu, que insistia na opinião errônea de que as marés eram causadas pelo movimento da Terra em torno do Sol.[3]

A astrologia não é de modo algum a única falsa ciência que ajudou a gerar descobertas verdadeiras. Talvez devamos lembrar que a teoria do flogisto exerceu uma função bastante crucial no desenvolvimento da química moderna. Essa teoria defendia que no processo de combustão, o flogisto, um elemento hipotético, se desprendia de todo material combustível. Pois foi analisando cuidadosamente as observações enganosas em que se baseava essa teoria, que os cientistas acabaram chegando a uma reformulação tão imensa da química que passou em geral a ser conhecida como "a revolução química".[4]

Pelo fato de as descobertas científicas às vezes resultarem de um processo de erro frutífero é que faríamos bem afastando-nos da confiante afirmação de Medawar de

que a psicanálise é uma "idéia terminal (...) sem nenhuma posteridade". Isso não quer dizer que devemos creditar a Freud intuições que ele não teve, nem atribuir-lhe uma subversão intelectual jamais empreendida por suas teorias. Pois como tentei mostrar neste livro, muitas das ostensivas vitórias de Freud sobre as forças repressivas da tradição judaico-cristã foram ocas ou ilusórias. Mas um dos maiores erros que podemos cometer ao avaliar qualquer movimento messiânico é o de condenar automaticamente seus membros pelos desatinos e malogros do líder. Faz parte da própria natureza dos profetas messiânicos a tendência a valorizar em excesso suas supostas intuições, teorias e crenças, desvalorizando simultaneamente as intuições e o saber dos outros. Se usarmos a crítica às teorias do próprio Freud para ridicularizar ou rejeitar a obra de todos os que invocaram o seu nome, terminaremos apenas perpetuando a tirânica autoestima do profeta que pretendemos criticar.

O fato de quase todos os psicanalistas terem valorizado em excesso as teorias de Freud, e de alguns, como Melanie Klein e Jacques Lacan, terem se afundado mais ainda que o próprio criador da psicanálise nas areias movediças epistemológicas não significa que possamos rejeitar a obra de todo psicanalista como desprovida de valor.[5] Pois fazer isso seria arriscar-nos a cometer exatamente o tipo de erro cometido por Galileu quando rejeitou a teoria copérnica das marés lunares. As idéias científicas devem ser julgadas não por sua proveniência intelectual, mas por sua força explanatória. Como já afirmei na Introdução, um número pequeno mas importante dos que trabalharam na tradição psicanalítica deixou-a muito mais rica do que a encontrou, e aumentou consideravelmente a soma do nosso conhecimento psicológico.

A avaliação da psicanálise por Peter Medawar não reconhece isso. O perigo desses julgamentos radicais e depreciativos é favorecer aqueles que são hostis a todas as formas de explanação psicológica profunda e que buscam desacreditar e desprezar não apenas a psicanálise, mas todas as formas de psicoterapia. Pelo fato de que se poderia interpretar o veredicto da psicanálise de Peter Medawar como endossando essa atitude, é que o questionei aqui tão demoradamente. Pois a visão dele parece bastante semelhante à do cientista que, por estar insatisfeito com a teoria do flogisto, decide negar a realidade do fenômeno da combustão. A tarefa do cientista não é escarnecer ou destruir as teorias científicas, mas analisar cuidadosamente os motivos pelos quais essas teorias não funcionam, e depois substituí-las por outras que funcionem.

Dizer isso não é negar o valor das críticas à psicanálise unicamente negativas. Mas apenas enfatizar que nenhuma crítica a uma teoria científica inadequada, incluindo a que aqui ofereci, pode jamais ser vista como uma refutação completa dessa teoria. Na prática, a ciência age não desmantelando hipóteses antigas e depois erigindo novas em seu lugar, mas usando hipóteses novas para *destituir* as antigas. Isso deve ser visível mesmo de um conhecimento superficial da história da ciência. Essa idéia foi salientada, contudo, por Thomas Kuhn em sua discussão das teorias que alcançam *status* paradigmático:

> Assim que conquistou o *status* de paradigma, uma teoria científica só é declarada inválida quando existe uma candidata disponível para tomar seu lugar. Nenhum processo já revelado pelo estudo histórico do desenvolvimento científico se parece em absoluto com o estereótipo metodológico de falsificação pela comparação direta com a natureza. Essa observação não significa que os cientistas não rejeitem teorias científicas, ou que a experiência e os experimentos não sejam essenciais ao processo em que fazem isso. Mas significa — o que acaba sendo uma questão fundamental — que o ato de julgamento que leva os cientistas a rejeitar uma teoria até então aceita seja sempre baseado em mais que apenas uma comparação daquela teoria com o mundo. A decisão de rejeitar um paradigma é sempre simultaneamente a decisão de aceitar outro, e o julgamento que leva a essa decisão envolve a comparação de ambos os paradigmas com a natureza *e* de um com o outro.[6]

A proposição de que a psicanálise é uma teoria da natureza humana que só se pode refutar pondo em seu lugar uma teoria melhor pode parecer coerente. A história intelectual ocidental, contudo, sugere que essa proposição está cheia de problemas. Há claramente uma diferença muito significativa entre as teorias da combustão e as teorias da natureza humana. Durante a história da ciência moderna, a necessidade de uma teoria da combustão, e a legitimidade de tentar construir essa teoria, jamais esteve em questão. Mas durante todo o mesmo período até mesmo a possibilidade de construir uma teoria da natureza humana foi muitas vezes rejeitada ou cercada de tabus intelectuais. Em parte devido à profundidade de nossa confusão cultural e intelectual sobre essa questão é que a psicanálise, ela própria um resultado dessa mesma confusão, sobreviveu por tanto tempo. Se quisermos entender por que o ceticismo em relação à teoria freudiana não triunfou mais cedo, precisamos examinar alguns dos motivos pelos quais nossa própria cultura intelectual é tão cética em relação àquelas teorias em grande escala que, só elas, poderiam servir para destituir a psicanálise.

Esse ceticismo se baseia em muitos motivos visivelmente diferentes. Talvez o argumento mais comum decorra da tradicional visão da ciência que a julga como tratando acima de tudo do esclarecimento da estrutura da matéria ou da natureza não-humana. Segundo essa visão, a ciência não é simplesmente o tipo de empreendimento que pode com legitimidade concentrar-se no problema da natureza humana. Umas das mais recentes e influentes afirmações dessa posição foi feita pelo próprio Peter Medawar. Em seu ensaio *The Limits of Science* [Os limites da ciência], ele expõe a opinião de que a maior glória da ciência é que "não há limite algum no poder da ciência para responder às perguntas do tipo que a ciência *pode* responder". Mas simultaneamente amplia isso dizendo que há muitas questões cruciais que a ciência não pode responder e que "nenhum progresso concebível da ciência a autorizaria responder". Essas questões são caracterizadas por Medawar como "questões infantis elementares, que tem a ver primeiro com coisas primeiras e últimas — questões tipo: 'Como tudo começou?' 'Para que estamos todos aqui?' 'Qual a razão de vi-

ver?'" Ele sugere em seguida que, embora a ciência devesse tratar de responder às questões materiais, é perfeitamente certo que, quando se trata das "perguntas últimas" devemos buscar respostas "transcendentes", que "pertencem aos domínios do mito, da metafísica, da literatura de imaginação e da religião". Embora deixando claro que ele mesmo não acredita em Deus — o que lamenta —, Medawar sugere francamente que, no caso dos grandes mistérios da existência humana, "as explicações religiosas são de longe as melhores", ainda que a aceitação delas tenha como conseqüência o que chama de "uma abdicação momentânea do primado da razão". Em sua opinião, a aceitabilidade das respostas transcendentes acaba sendo medida não por seu poder explanatório, mas "pela medida em que trazem paz de espírito".[7]

A disposição do agnóstico Medawar de inclinar-se para a hipótese de Deus é interessante e, pelo menos em um aspecto, salutar. Pois a posição que ele afirma com muita franqueza é muitas vezes mantida em segredo ou sub-repticiamente por pensadores racionalistas. Trata-se da posição a que se poderia chamar de "racionalismo reversível", em que uma atitude científica para com a natureza coexiste com uma atitude transcendental, ou supersticiosa, para com a natureza humana.

O motivo pelo qual Medawar pode apresentar essa opinião visivelmente contraditória, cuja rara nota de desculpa ou explicação é a do "racionalismo reversível", está profundamente enraizado em nossa cultura intelectual, e poderia na verdade ser caracterizado como uma de suas ortodoxias cruciais. Pois quando os criadores da ciência moderna deitaram os alicerces da física, no século XVII, o empirismo racional por trás de sua visão do domínio da matéria derivava ele mesmo das doutrinas criacionistas. Descartes, Galileu, Newton e Robert Boyle, para citar apenas quatro figuras representativas, acreditavam triunfantes que haviam conseguido, através de sua ciência, dar testemunho da grandeza e racionalidade de Deus. Mas embora acreditassem que cabia a eles desvendar o mistério do desígnio da *matéria* e o do universo físico, eles às vezes reconheceram abertamente que os mistérios últimos da natureza humana eram conhecidos apenas por Deus, e só seriam revelados quando chegasse afinal o momento apocalíptico. A posição ortodoxa do racionalismo reversível, defendido em sua forma mais extrema por Descartes, foi implicitamente mantido pelos instigadores da revolução científica. Foi ameaçado, mas jamais de todo desalojado, pelas formas mais extremas do racionalismo do Iluminismo, e repetidas vezes reafirmado nos tempos modernos. Um dos mais interessantes exemplos do século XX é o oferecido por Alfred Wallace, que formulou uma teoria da seleção natural ao mesmo tempo que Darwin. Wallace acabou adotando a visão de que, embora a teoria pudesse explicar a evolução em geral, não se podia invocá-la para explicar a mente humana, cujos mistérios obrigavam a pessoa a postular a existência de Deus — ou de um espírito do mundo atuando acima e além do mundo material.[8]

A rejeição à psicanálise visivelmente desdenhosa de Medawar é condicionada, claro, pelo menos em parte, por sua aliança com a posição ortodoxa, e por sua cren-

ça em que qualquer teoria que procura tratar dos problemas mais profundos da existência humana está ultrapassando a esfera própria da ciência e invadindo a barreira da religião ou do mito. O estranho nessa posição não é que seja sustentada, mas que uma visão tão explicitamente centrada em Deus seja defendida por um pensador que ao mesmo tempo nega a crença no Deus que sua posição filosófica o obriga a postular.

Em parte para evitar esse tipo de confusão lógica é que outra versão do "racionalismo reversível" foi aos poucos surgindo entre os intelectuais liberais na segunda metade do século XX, na filosofia do "pluralismo". Como a versão tradicional, esta aceita a legitimidade das teorias científicas sobre o primado da matéria. Mas enquanto a visão tradicional renuncia apenas as teorias científicas ou materialistas da natureza humana, e sustenta as teológicas, sua adaptação humanista moderna liberal renuncia implicitamente a todas as teorias da natureza humana, sejam do tipo transcendente ou não. O teísmo da posição tradicional é assim substituído pelo ceticismo em relação à possibilidade mesma de formular qualquer explicação aceitável da natureza humana.

O fator que modelou essa forma distintivamente moderna de ceticismo, com sua desconfiança particular de toda forma de política messiânica, nada mais foi que o curso da moderna história européia. O momento crucial que o pluralismo liberal simultaneamente celebra e rechaça é a ascensão do racionalismo iluminista na França do século XVIII. Pois embora o mais influente defensor do pluralismo moderno liberal, Isaiah Berlin, seja às vezes erroneamente visto como um adversário do racionalismo, ele descreveu a si mesmo como "racionalista liberal", e é em essência simpático aos valores do Iluminismo. Em sua visão racionalista ortodoxa, Diderot, Helvécio, Holbach, Condorcet, e acima de todos Voltaire, foram os grandes libertadores da humanidade européia. "Eles libertaram as pessoas dos horrores, do obscurantismo, do fanatismo, das visões monstruosas. Eram contra a crueldade, contra a opressão, travaram a luta positiva contra a superstição e a ignorância, e contra muitíssimas coisas que arruinavam a vida das pessoas. Portanto, estou do lado deles." Contudo, ao mesmo tempo que endossa os valores do Iluminismo, Berlin tem uma dolorosa consciência de que a forma mesma que começou a libertar a Europa da tirania era em si potencialmente tirânica. O que ele implicitamente reconhece é que a tentativa do "racionalismo reversível" de derrubar a atitude tradicional, e fazer da própria natureza humana o objeto de análise rigorosa, friamente racional, científica, continha em escala inimaginável as sementes do desastre moral. Pois até a ascensão do ateísmo científico na França do século XVIII, os seres humanos haviam sido protegidos eficazmente da cruel adstringência do racionalismo cristão por nada mais que o próprio cristianismo e suas crenças na realidade distintiva da alma humana. Com a ascensão do racionalismo ateu, a natureza humana foi despida de sua divindade e passou a ser encarada pela maioria dos racionalistas radicais como um objeto conveniente para exatamente o mesmo tipo de análise abstracionista que até então só era aplicada à

matéria morta. A busca começou pelas leis da natureza humana — as rígidas leis invariáveis que, se os seres humanos pudessem ser levados a conformar-se com elas, trariam a perfeita sociedade em que todos viveriam em paz, irmandade e igualdade. Repetidas vezes em seus ensaios, Berlin chama a atenção para os perigos dessa visão. Uma de suas crenças axiomáticas, também encontrada em muitas formas do pluralismo moderno, é sucintamente expressa num trecho de seu ensaio sobre Moses Hess:

> Um senso de simetria e regularidade, e o talento para a dedução rigorosa, pré-requisitos da aptidão para algumas ciências naturais, levarão inevitavelmente, no campo da organização social, a menos que sejam modificados por muita sensatez, compreensão e humanismo, a uma apavorante tirania, por um lado, e a um inenarrável sofrimento, pelo outro.[9]

A trágica verdade contida nestas palavras foi repetidas vezes demonstrada nas grandes "experiências" realizadas em nome de uma visão racional científica da natureza humana na Europa moderna. Dois desses experimentos foram de particular importância. Na Revolução Francesa, e mais uma vez na Revolução Russa de 1917, uma busca rígida, científica, utópica da perfeição social, lançada em meio a sonhos de harmonia última, terminaram nas duas ocasiões em sangue, terror e repressão tirânica.

Seria difícil exagerar a influência exercida por essas trágicas excursões na fé revolucionária, culminando como fizeram no Terror de Lenin e no Grande Terror de Stalin, na maneira como os intelectuais do século XX perceberam e avaliaram as modernas tentativas de formular teorias da natureza humana. Por razões óbvias, os mais profundamente atingidos e mais traumaticamente afetados foram os intelectuais que pertencem à mesma geração de Isaiah Berlin. Durante muitos anos, até o advento do estruturalismo, do pós-estruturalismo e de outras filosofias de base lingüística, o *ethos* dominante em muitas universidades britânicas e americanas foi o do pluralismo — um pluralismo cujo caráter era profundamente marcado pelos escritos do próprio Berlin e de seus contemporâneos intelectuais. A doutrina do pluralismo apóia-se numa premissa central negativa, isto é, "não existe nenhuma resposta única". Os inimigos do pluralismo são, nas palavras de Isaiah Berlin, os "terríveis simplificadores". São os "grandes organizadores déspotas, monistas obsessivos, fanáticos grosseiros, homens possuídos por uma visão que tudo abarca". Os pluralistas rejeitam essa obsessão em favor de uma ampla tolerância intelectual e uma crença em que a diversidade intelectual é intrinsecamente valiosa. Nessa defesa da diversidade, o que se julga que está em jogo é a liberdade política, pois os "dogmáticos que afirmam conhecer a resposta certa se tornarão tiranos". A equação em sua forma mais simples é portanto uma equação entre a construção de sistema intelectual e o totali-

tarismo. O horror último não é de algum dogmatismo apenas teórico, mas do terrível dogmatismo prático de Hitler e Stalin.[10]

Numa genealogia extremamente significativa, parece que esse horror foi transmitido diretamente por pensadores como Isaiah Berlin a alguns do recentes defensores do pós-modernismo. Gilbert Adair, por exemplo, formulou a opinião de que "todo 'ismo', como o mundo aprendeu à sua custa, acaba degenerando em terrorismo". Detectando um novo distanciamento de Freud, ele vê isso "como parte apenas de uma antipatia cada vez maior por todas as doutrinas totalizadoras, todos os grandes textos superiores. (Totalizador soa muito aos nossos ouvidos do século XX como totalitário e texto superior tem um eco ligeiramente incômodo de raça superior.)" Adair sugere em seguida que o "pós-modernismo é menos uma doutrina genuína que um reconhecimento pesarosamente irônico de que a era doutrinal já passou. O pensador pós-modernista é o que aceita, como talvez Marx e Freud não conseguiam aceitar, que suas idéias são de uma natureza basicamente *interim*, destinadas, muito mais cedo que se esperava, a se tornar obsoletas."[11]

Avaliando esse ceticismo em relação às teorias da natureza humana em grande escala, devemos reconhecer que os perigos contra os quais os pluralistas advertem são verdadeiros. É preciso de fato sugerir que o totalitarismo intelectual não é simplesmente uma aberração de nossa tradição intelectual fundamental básica, mas um padrão que se repete com tamanha regularidade que parece ser um fenômeno mais natural que um fenômeno anormal — que talvez seja endêmico em toda cultura formada aos molde do monoteísmo. De Tomás de Aquino a Marx, de Platão a Lévi-Strauss, nossa cultura intelectual demonstrou repetidas vezes uma visível predileção pelas doutrinas da natureza humana em que se ignoraram ou eclipsaram as provas empíricas. Para que não haja dúvidas quanto ao continuado apelo dessas doutrinas que tudo cobrem, o próprio exemplo da psicanálise deve ser suficiente para dissipar qualquer dúvida.

O problema tanto do tipo tradicional de "racionalismo reversível" pregado por Medawar, quanto das adaptações pluralistas dessa posição, é que embora a posição pluralista liberal envolva uma elisão, a posição tradicional, apresentada por Medawar, é um anacronismo cultural.

Uma versão da posição liberal que se relaciona diretamente com a psicanálise, e simultaneamente esclarece a elisão ideológica de que falo, foi apresentada por Frederick Crews em seu livro de ensaios, *Skeptical Engagements* [Batalhas céticas]. Astutos, pungentes, e muitas vezes extremamente perspicazes, os ensaios de Crew são exemplos do empirismo racional moderno em sua forma mais brilhante. As análises incisivas das tendências estruturalistas, e pós-estruturalistas, os muitos ataques à psicanálise são carregados daquela energia que só pode ser alimentada por uma corrente direta de intuições genuínas. Mas, como muitos intelectuais liberais, Crews tem o máxi-

mo de eficácia quando se desliga das crenças estabelecidas e, demonstrando pouco entusiasmo pelo projeto de substituir essas crenças por alguma teoria da natureza humana nova, sistemática.

Nesse sentido, é significativo que, em sua introdução a *Skeptical Engagements*, Crews defina implicitamente o marxismo e a psicanálise como drogas intelectuais, e implicitamente apresente como ideal o intelectual que venceu "o medo de enfrentar o mundo sem o recurso de um narcótico intelectual".

> Meu instrumental para entender o poder desse medo foi adquirido da maneira difícil, tentando trabalhar livre de um dogma sedutor que prometesse conhecimento rápido e profundo. Durante mais ou menos uma década, convenci-me de que a psicanálise, com sua desconfiança das aparências e sua estóica disposição de enfrentar o indizível, era um auxiliar útil para os meus princípios céticos. Só nos estágios indecisos passei a reverter essa opinião e reconhecer que o freudianismo é uma fé como qualquer outra... Essa experiência de conversão seguida de autodesprogramação explica por que a psicanálise ocupa um papel central em *Skeptical Engagements*... O freudianismo tornou-se para mim o exemplo paradigmático de uma doutrina que impõe lealdade irracional.[12]

A sugestão dessas palavras é que Crews não tem fé alguma, que ultrapassou inteiramente a necessidade das doutrinas que impõem lealdade irracional, e que triunfou sobre a mais característica necessidade dos intelectuais — a da certeza. Em vista do tom de Crews, ao mesmo tempo racional e rigoroso, parece não haver motivos para duvidar de seu ceticismo.

Mas se quisermos responder ao consistente ceticismo de Crews com o nosso próprio ceticismo, é exatamente esse tipo de dúvida que devemos alimentar. Pois a crença em que nos libertamos das fés irracionais é, historicamente, uma das mais perigosas de todas as crenças. Na verdade, era essa mesma crença que se achava na essência do marxismo e da psicanálise. O que o marxismo e a psicanálise exemplificam é que o perigo não está nas ideologias revolucionárias. Mas nas ortodoxias — sobretudo nas mãos daqueles que acreditam que as transcenderam. Um dos meus muitos objetivos ao escrever este livro foi examinar essa situação difícil. O que tentei mostrar é como são poderosas as crenças criacionistas do irracionalismo judaico-cristão, e como as internalizamos tão profundamente.

Pelo fato de que, como cultura, teorizamos sobre nossa própria natureza mais ampla, mais profunda e penetrantemente do que em geral admitimos para nós mesmos, e de que nossas teorias alcançaram a invisibilidade da ortodoxia, é que deveríamos tratar com ceticismo o distanciamento cético em si da ideologia pregada por muitos intelectuais liberais. Pois de fato isso significa que a maioria das negações de fé não passam, na verdade, de tácitas proclamações de fé.

Essa visão bem poderia ser aplicada à posição adotada por Frederick Crews. Nesse sentido, é interessante que, no final da mesma introdução em que implicitamente renuncia a todas as formas de fé irracional, Crews esclareça que sua posição pessoal supõe mais uma presença do que uma ausência de fé, e que se baseia, se não na falta de certeza, então pelo menos numa certa "segurança". "Meu ponto de partida", escreve, "é o reconhecimento de que, hoje, conhecemos muitas coisas com bastante segurança para nos aproveitarmos de suas conseqüências."[13] A afirmação é de fato moderada e, em vista de sua natureza inespecífica, difícil de contestar. No contexto dessa discussão, contudo, deve ficar claro que o grande perigo de adotar tal posição, sobretudo quando combinada, como é por Crews, com uma celebração visivelmente acrítica do "empirismo" e do "bom senso", é que o pó branco, de aparência inerte, desse tipo particular do empirismo e bom senso que é favorecido poderia revelar-se, na realidade, nada mais que o puro ópio da ortodoxia.

Talvez pareça que ao dizer isso — e em particular ao expressar ceticismo para com a tradição do empirismo científico ao qual os humanistas liberais muitas vezes recorrem — eu esteja implicitamente rejeitando tanto a ciência quanto o empirismo. Portanto, devo enfatizar que não estou fazendo nada disso. Como já deve estar claro depois das críticas que foram feitas a Freud em todo este livro, creio que uma visão empírica talvez seja um pré-requisito da verdadeira ciência e, na verdade, que o empirismo talvez seja o elemento mais valioso de toda a tradição intelectual do Ocidente. No entanto, sugiro que, se o ceticismo existe para nos servir bem, temos de ser coerentes com a maneira como o aplicamos, e devemos questionar nossa própria tradição de empirismo científico com igualmente tanto cuidado e senso crítico como fazemos com os veículos mais óbvios da ideologia ou ortodoxia cultural. Acima de tudo, devemos ficar bastante atentos à possibilidade de que a fé irracional a que acreditamos ter renunciado poderia estar oculta no próprio modo de conhecimento que afirma ter transcendido a irracionalidade religiosa.

Pois assim como não pode haver ciência teórica genuína alguma sem empirismo, também não pode haver empirismo algum independente de suposições ou pressuposições teóricas. Embora às vezes vejamos a ciência ocidental como fundamentada no empirismo puro e simples, essa visão deturpa seriamente a história intelectual. Pois a mais poderosa ideologia intelectual na cultura ocidental, desde a época de Platão até a de Descartes e além, é quase toda independente das atitudes empíricas, e em alguns casos ativamente hostil a elas. Foi essa ideologia — a ideologia do racionalismo — que dominou nossa cultura intelectual durante mais de dois milênios e continua a dar a forma e determinar o tipo particular do "empirismo" associado à pesquisa que julgamos científica.

Pois a ciência moderna não é simplesmente uma técnica neutra, isenta de valor, para reunir conhecimento que pode ser tratado como histórica e ideologicamente inocente. Embora a ciência não seja em absoluto monolítica, muitos iriam sugerir

que seu *ethos* dominante continua sendo ativamente hostil a toda teoria da natureza humana que procure acomodar a profundidade emocional e complexidade totais da personalidade humana. "A objetividade científica", escreveu Ted Hughes,

> tem sua própria moralidade (...) e essa é a moralidade predominante de nosso tempo. Uma moralidade totalmente destituída de qualquer consciência das exigências do mundo interior. E despreza o "elemento humano". Essa é sua pureza e sua força. As filosofias predominantes do nosso tempo subscrevem esse desprezo com um fanatismo quase religioso, exatamente como faz a própria ciência.[14]

As palavras de Ted Hughes, com sua ênfase no "puritanismo" da ciência, bem poderiam servir para lembrar-nos um dos muitos aspectos de nossa história cultural que hoje nos é difícil reconhecer. Pois, como ilustra a própria tradição do "racionalismo reversível", a visão comumente aceita de que a ciência evoluiu em oposição à religião é um mito.

A tradição de pesquisa científica remonta aos gregos e mais atrás. Mas o que conhecemos como ciência moderna nasceu nos séculos XVI e XVII na Europa. Os físicos do século XX, como Planck, Einstein e Bohr modificaram o curso dessa revolução, mas não o desfizeram ou tornaram obsoleta a ciência newtoniana. Contudo, como reconheceram os historiadores do ramo, "a ciência clássica moderna desenvolvida desde Copérnico até Newton tornou a maioria das ciências antigas e medievais nulas e vazias".[15] Na realidade histórica, em contraposição ao mito cultural, essa revolução foi levada a cabo quase exclusivamente por zelosos cristãos que buscavam não escapar à sua fé, mas confirmá-la e engrandecê-la. Como há muito reconheceram alguns historiadores e sociólogos, houve uma associação particularmente estreita entre o puritanismo e o surgimento do método científico moderno. A idealização puritana da razão, já uma transformação secularizada da forma de ascetismo racional elaborado durante a Idade Média nos grandes mosteiros do Ocidente, dependia crucialmente de um ato de renúncia. Dependia acima de tudo da visão puritana de que não são apenas o prazer ou a tentação sexual, mas também os afetos humanos comuns, que podem desviar de Deus a atenção da mente cristã. A obrigação do puritano era controlar rigorosamente esses afetos e jamais permitir que usurpassem o poder controlador da alma humana. Cair na armadilha do mundo das relações humanas era em si sucumbir ao domínio da carne, imaginado como impuro. A elevação acima desse mundo, e a capacidade de desprezar espiritualmente as emoções por ele desencadeadas, eram o único caminho para a salvação.[16]

Nossa cultura intelectual e nossa cultura política continuam profundamente marcadas pelo legado do racionalismo puritano do século XVII. Pois o veículo ético de todas as sociedades capitalistas ocidentais é uma profunda hostilidade ideológica para com todos os que proclamam o valor da comunidade, da cooperação ou das

relações humanas íntimas, em contraposição ao individualismo econômico. O abstrato, o *ethos* impessoal da ciência, como sugere Ted Hughes, é um dos veículos principais dessa ideologia.

Por causa da duradoura associação entre o *ethos* da ciência e o racionalismo puritano é que faríamos bem levando em conta os críticos culturais que recorrem sem ceticismo à tradição de empirismo científico como um remédio para nossos males intelectuais contemporâneos. Muitos intelectuais simpatizam com a tradição psicanalítica exatamente porque desconfiam da epistemologia racionalista da ciência ortodoxa. Encaram essa epistemologia como intrinsecamente hostil à afetividade, e portanto inimiga de qualquer reconhecimento da complexidade do comportamento e motivações humanos. Tampouco devemos supor que esse tipo de desconfiança seja sentido apenas pelos não-cientistas. Nesse sentido, devemos reconhecer que a versão tradicional do "racionalismo reversível" apresentada pelo cientista Peter Medawar é muito parecida com a crítica da ciência oferecida recentemente pelo não-cientista Bryan Appleyard. Pois esses pensadores muito diferentes vêem implicitamente a ciência como hostil à alma humana e procuram confiná-la ao domínio da matéria.[17] Muito freqüentemente, os que abandonam logo de saída essa prudência o fazem porque não compreendem o poder intelectual da ciência, e em conseqüência se preocupam menos com proteger-se contra seu abuso. Talvez seja significativo que uma das mais vigorosas críticas à falsa ciência associada à crítica literária pós-estruturalista tenha sido feita não por um crítico literário, mas por um professor de medicina, Raymond Tallis. E é num livro escrito em conjunto por dois professores de matemática que podemos encontrar algumas das discussões mais perceptivas, imaginativas e moralmente alertas dos perigos da matemática. Num ensaio intitulado "A perda do sentido através dos processos intelectuais: abstração matemática", fazem uma advertência que devia ser ouvida por todos:

> Sempre que alguém escreve uma equação que, explícita ou implicitamente, se refere a um indivíduo ou um grupo de indivíduos, seja em economia, sociologia, psicologia, medicina, política, demografia ou assuntos militares, existe a possibilidade de desumanização. Sempre que usamos a computarização para passar de fórmulas e algoritmos a políticas e atos que influenciam os seres humanos, ficamos expostos ao bem e ao mal em escala maciça. *O que muitas vezes não se salienta é que essa desumanização implícita é intrínseca aos processos intelectuais fundamentais inerentes à matemática.*[18]

Historicamente falando, não é incomum a consciência pelos cientistas dos perigos que podem representar as abstrações científicas e matemáticas para os seres humanos e as sociedades humanas, e é em parte por causa disso que a versão tradicional do "racionalismo reversível" esboçada por Medawar continua tendo considerável aceitação cultural.

Expressar esse tipo de cautela em relação à ciência e aos perigos do racionalismo é aproximar-se muito em alguns aspectos da posição de Isaiah Berlin. Mas se quisermos pôr em perspectiva sua versão particular do pluralismo, é essencial reconhecer que o próprio Berlin jamais conseguiu sair do círculo mágico daquele racionalismo cuja fascinação destrutiva ele tentava dissecar. Sua crítica do racionalismo é apresentada, como já vimos, não como um meio de contestar os valores do iluminismo, mas como uma espécie de desculpas pelos seus excessos. É como se Berlin acreditasse que se repetidas advertências fossem feitas sobre como se revelou perigosa e assassina a espada do racionalismo nos últimos dois séculos, o grande empreendimento racionalista pudesse afinal ser redimido de seu passado sanguinário e tirânico, e colocado num caminho mais construtivo no futuro. Mais uma vez, somos levados a enfrentar a elisão ideológica que está na essência do pluralismo moderno liberal. Pois do mesmo modo que Frederick Crews tacitamente endossa os valores e o *ethos* da ciência moderna, Isaiah Berlin subscreve a própria ideologia que com tanto ceticismo e brilhantismo questiona. O pluralismo liberal que ele tão influentemente expôs, que enfrentou com tanta determinação todos os tipos de ideologias que tudo abarcam, revela-se, bastando uma pausa para inspecioná-lo de perto, concebido como um tipo de tresloucada defesa de uma das maiores e das mais açambarcadoras ideologias de toda a história humana — o próprio racionalismo iluminista.

Esse reconhecimento não deve impedir-nos de simultaneamente reconhecer a contribuição muitíssimo valiosa que Crews e Berlin, cada um à sua maneira diferente, deram à avaliação crítica das ideologias modernas. Creio que também temos de reconhecer que a suposição de Frederick Crews, de que a natureza humana pode e deve ser tratada como um tema próprio de investigação científica se harmoniza mais com o *Zeitgeist* do que com a doutrina tradicional de "racionalismo reversível" ou a versão particular de pluralismo de Berlin. Pois a crença em que a ciência tem uma esfera própria que só ela pode legitimar a obra, e que essa esfera *exclui* a natureza humana, é um anacronismo cultural. Esse argumento é anacrônico pela razão muito simples de que se baseia numa suposição sobre a natureza da ciência moderna que, embora fosse a princípio idônea, e embora se mantivesse válida (contra considerável oposição) durante todo o século XVII e o XVIII, entrou em colapso em meados do século XIX com a publicação de *A origem das espécies*, de Darwin. Até essa época a idéia de que a ciência tinha limites, e que as grandes questões da existência humana sempre seriam excluídas de sua jurisprudência, continuaram sendo coerentes e plausíveis, apesar de contestadas por alguns racionalistas do iluminismo. Só com a publicação da teoria das origens humanas de Darwin os fundamentos do argumento tradicional foram finalmente destruídos pela própria ciência. Tampouco alguns dos próprios seguidores de Darwin desconheciam as implicações a longo prazo de sua obra. Resenhando *A origem das espécies* em 1860, em termos que poderíamos bem considerar reveladora e agourentamente militantes, T. H. Huxley saudou-o como

"uma arma valiosa no arsenal do liberalismo", e previu "o domínio da Ciência" sobre "regiões do pensamento nas quais raras vezes já penetrou".[19] Deve-se observar que dois dos maiores admiradores de Darwin, Karl Marx e Sigmund Freud, incluíam-se entre os muitos pensadores do século XIX que procuraram levar adiante a revolução que Huxley profetizou e de que fez proselitismo.

Talvez se possa julgar melhor a natureza momentosa da revolução darwiniana e a escala sem precedentes de sublevação por ela provocada pela evidente dificuldade que muitos intelectuais liberais tiveram em se reconciliar com o fato mesmo de ela ter ocorrido. A situação de muitos intelectuais liberais nesse sentido é análoga à de um hipotético grupo de aristocratas russos que, mesmo na última parte do século XX, não consegue acreditar na realidade da Revolução de 1917 e insiste em construir sua visão do mundo na suposição de que o czar ainda está no poder. A suposição anacrônica de que a ciência tem limites *aceitos*, e que as perguntas últimas da existência humana estão além desses limites, significa a persistência de uma ilusão igualmente distanciada da realidade histórica. É especificamente fascinante que Peter Medawar, ele mesmo um célebre biólogo, tenha resistido com tanta firmeza às implicações da revolução biológica darwiniana. Em seu *The Limits of Science*, Medawar escreve, sobre o que chama de "as perguntas últimas" da existência humana, que "o que mais possa estar em discussão *seria universalmente aceito* que não é na ciência que devemos procurar respostas" (itálico nosso).[20] Temos de lembrar que os três exemplos de "perguntas últimas" citados por ele são: "Como tudo começou?" "Para que estamos todos aqui?" "Qual a razão de viver?" "Essas", escreve Medawar, "são as perguntas que fazem as crianças."[21] Para confirmar que a "aceitação universal" a que Medawar se refere é uma ilusão, temos apenas de consultar a obra de um dos mais ilustres, lúcidos e influentes representantes da teoria darwiniana entre os biólogos modernos, Richard Dawkins. O primeiro capítulo de seu *O gene egoísta* [*The Selfish Gene*] (publicado seis anos antes do ensaio de Medawar) traz o título "Por que existem as pessoas?" ["Why are people"] O capítulo começa com o seguinte parágrafo:

> A vida inteligente num planeta atinge a maioridade quando primeiro formula a razão de sua própria existência. Se criaturas superiores do espaço um dia visitassem a Terra, a primeira pergunta que fariam, para avaliar o nível de nossa civilização é: "Eles já descobriram a evolução?" Os organismos vivos existiram na Terra, sem saber por quê, durante mais de milhares de anos, até a verdade finalmente despontar em um deles. Seu nome era Charles Darwin. Para ser justo, outros haviam tido idéias da verdade, mas foi Darwin quem formulou pela primeira vez uma explicação coerente e sustentável do motivo de existirmos. *Darwin nos possibilitou dar uma resposta sensata à criança curiosa cujas perguntas encabeçam este capítulo. Não temos mais de recorrer à superstição quando enfrentarmos os problemas profundos: Existe algum sentido para a vida? Para que existimos? Que é o homem?* Após fazer a última destas perguntas, o ilustre zoólogo G. C. Simpson disse: "O que quero frisar é que todas as tentativas de responder a essas per-

> gunta antes de 1859 são inúteis, e que melhor faríamos se as ignorássemos completamente" [itálico nosso].[22]

Dawkins toca em seguida um ponto muito semelhante ao que frisei, observando que embora a teoria da evolução esteja tão sujeita a dúvida quanto à teoria de que a Terra gira em torno do Sol, "as implicações totais da revolução de Darwin ainda não foram generalizadamente compreendidas. (...) A filosofia e as disciplinas conhecidas como 'humanidades' continuam sendo ensinadas quase como se Darwin jamais tivesse vivido".[23]

Não foi só a biologia moderna que cruzou as fronteiras tradicionais da ciência. Em *Uma breve história do tempo* [*A Brief History of Time*], Stephen Hawking apresentou a física como um meio de responder às "perguntas últimas". Ele sugere que, assim que se fizer uma descrição cosmológica completa do universo,

> todos — filósofos, cientistas e pessoas simplesmente comuns — seremos capazes de participar da discussão da pergunta *por que nós e o universo existimos*. Se encontrássemos a resposta para ela, seria o triunfo último da razão humana — pois também conheceríamos a *mente de Deus* [itálico nosso].[24]

Uma visão científica bastante diferente do problema da natureza humana, que muitos observadores vêem como muito mais importante do que a visão cosmológica de Hawking, é a apresentada pelo biólogo e neurocientista Gerald Edelman. Ele procurou formular uma teoria geral do desenvolvimento da organização e consciência neural compatível com a biologia darwiniana. Sua teoria baseia-se na suposição de que o desenvolvimento do cérebro humano e sua capacidade de mudar suas propriedades bioquímicas resultantes da experiência podem ser compreendidos como um exemplo da seleção natural. O "darwinismo neural" de Edelman postula que os grupos preexistentes de neurônios e suas ligações sinápticas estão sujeitos à seleção contínua em resposta aos desafios ou restrições ambientais. Embora essa teoria continue sendo controvertida, foi descrita por Oliver Sacks como "a primeira teoria da mente e consciência verdadeiramente global, a primeira teoria biológica de individualidade e autonomia".[25]

Pelo fato de a formulação de uma teoria coerente da natureza humana já ter sido reconhecida por todos como o único projeto importantíssimo de uma ciência biológica contemporânea, e de exatamente esse projeto há muito estar implícito na teoria darwiniana da evolução, é que faltam às grandes teorias da natureza humana razões fundamentais coerentes. Na era pré-darwiniana seria inteiramente razoável opor-se às afirmações da psicanálise apenas com ceticismo e pondo o ônus da refutação nas críticas negativas do tipo que Frederick Crews, Frank Cioffi, Malcolm Macmillan,

Allen Esterson, Robert Wilcocks e outros já apresentaram, e que tentei aqui desenvolver. Em nossa era pós-darwiniana, contudo, a questão crucial tem de ser definitivamente não se a psicanálise é uma teoria inadequada da natureza humana, mas se é possível apresentar uma alternativa que possua verdadeira força explanatória.

É bastante verdade que há muitos argumentos visivelmente fortes contra a criação de uma teoria de escala tão grande assim. Mas o fato de também haver várias objeções convincentes a participar do governo civil não é em si um argumento conclusivo em favor do anarquismo. O perigo que enfrentam aqueles que renunciam ao poder *político* por motivos idealistas, pacifistas ou politicamente moderados é o de colocarem em risco os próprios valores que buscam preservar colocando todo o poder nas mãos de seus adversários ideológicos. Os intelectuais liberais que, levados por sua própria moderação, desconfiam das grandes teorias da natureza humana pela ligação delas com o extremismo, enfrentam um perigo muito semelhante. Pois ao renunciarem ao poder *intelectual* da teoria, também colocam em perigo os valores que procuram proteger e os jogam nas mãos das mesmas forças a que procuram se opor.

Creio que o que devemos reconhecer é que o projeto de formular uma teoria geral da natureza humana, uma teoria que, ao contrário das de Marx ou Freud, tenha um fundamento genuinamente empírico — não que pertença unicamente a um futuro especulativo. É um projeto que já está a caminho, e que de fato está em andamento desde a publicação de *A origem das espécies*. Devido ao poder duradouro da posição ortodoxa que chamei de "racionalismo reversível", muitos humanistas liberais continuarão a desconfiar desse projeto. Acho que estão certos ao fazer isso. Pois a nossa tradição científica, como está hoje constituída, não tende a ser corrosiva das aspirações e complexidade humanas. Mas é precisamente porque o ceticismo (incluindo o ceticismo com a ciência) é necessário à criação de teorias adequadas que a política de participação é mais correta que a de não-participação. Aqueles cuja desconfiança da teoria é tão grande que os leva a repudiá-la inteiramente precisam não ter dúvida alguma de que as mesmas teorias em grande escala que detestam serão formuladas sem eles. Muito provavelmente, serão formuladas por pensadores que não desconfiam o suficiente das teorias para fazer as boas, talvez totalmente desprovidas do tipo de ceticismo e sensatez convenientes a qualquer teoria que busque formular o comportamento, os sentimentos e as motivações humanas.

A suposição de que poderíamos sustentar uma visão da natureza humana sem recorrer de modo algum a teorias seria ao mesmo tempo ignorar a penetração da teoria criacionista da natureza humana que internalizamos e subestimar tragicamente o valor que tem a aceitação da "teoria" hoje, em nossa cultura dominada pela ciência. Nessa cultura, toda posição que não seja defendida por uma teoria coerente é, por definição, uma posição vulnerável — uma posição já na verdade abandonada pelos que nominalmente ainda a ocupam.

Creio que é por esse motivo que nenhuma crítica negativa da psicanálise, por

mais forte que seja, jamais constituirá uma refutação adequada das teorias que Freud formulou. Pois na realidade científica, as teorias ruins só podem ser destituídas por outras melhores. O que precisamos reconhecer é que a ciência da matéria não é em absoluto a totalidade da ciência, e talvez seja a sua parte menos importante. Pois toda cultura humana que dedica grande proporção de seus recursos intelectuais e econômicos à investigação das "leis" da matéria, deixando ao mesmo tempo que as "leis" da natureza humana permaneçam veladas em mistério, é uma cultura que, por definição, opera na ignorância de suas próprias motivações. Quanto mais confiantemente esse tipo de cultura se caracteriza como racional ou científica, mais confirma sua profunda irracionalidade.

Uma cultura que opera na ignorância de suas próprias motivações, e simultaneamente se vê como racional e científica, corre o risco de comprometer-se de maneira irrevogável com a política social e econômica que, por desrespeitarem as coerções da natureza humana, acaba exacerbando os mesmos problemas que pretende resolver. Também se arrisca a entregar-se, não-crítica, aos sistemas que se apóiam mais no desrespeito às provas que estão ao seu alcance do que na tentativa de explicá-las.

A reação mais comum dos intelectuais liberais à morte do marxismo e ao descrédito da psicanálise tem sido a conclusão de que como todas as teorias da natureza humana anteriores foram malogros, devemos agora abandonar o esforço. Mas durante toda a última parte do século XX as teorias pseudocientíficas da natureza humana — o lacanianismo, o estruturalismo lévi-straussiano, a sociobiologia — continuaram a proliferar. Quando os intelectuais liberais erguem as mãos em desespero e repudiam todo o projeto histórico das ciências humanas, não estão salvaguardando a moderação intelectual. Estão apenas criando as condições ideais para que as religiões secularizadas e as falsas ciências, daquelas de que Marx e Freud foram os pioneiros, floresçam e se fortaleçam. Por esse motivo é que é importante a tarefa de formular uma teoria da natureza humana melhor que a proposta por Freud — uma teoria consoante com a biologia darwiniana mas não limitada pela pobreza de grande parte do pensamento darwiniano vigente.

O trabalho de alguns teóricos recentes sugere que a criação de uma teoria assim não é um ponto opcional de um futuro programa intelectual, mas um ponto essencial num programa intelectual que já existe e já avançou em muitas direções importantes.

VINTE E DOIS

O espectral na máquina psicanalítica

BEM SE PODERIA PENSAR QUE, se a tarefa de formular uma teoria da natureza humana com base empírica é uma tarefa que tem de ser empreendida na estrutura da biologia darwiniana, essa teoria é antes de tudo uma ocupação de biólogos e cientistas evolucionistas. Segundo essa visão, quem não é cientista biólogo pouco mais pode fazer senão esperar aqueles que devem aperfeiçoar e desenvolver as idéias que já se começaram a formular. Essa posição, sem dúvida, parece ter alguma aceitação entre os que trabalham nas humanidades. Há muito habituados a submeter-se à opinião dos cientistas, parece que alguns pensadores, mesmo quando aceitam a legitimidade das teorias globais da natureza humana, estão inteiramente dispostos a deixar a outros a tarefa da construção de novas teorias.

Se esse ponto de vista fosse generalizadamente aceito, contudo, teria uma conseqüência sobretudo estranha. Pois isso poderia significar que a construção de uma teoria da natureza humana seria deixada antes de tudo aos formados nas ciências *naturais* — que por tradição têm excluído os seres humanos de seu campo de estudo — enquanto os profissionais dedicados ao que às vezes se chamam de "ciências humanas" não dariam contribuição alguma para ela.

Essa situação estranha parece indesejável por muitos motivos. Talvez o mais importante desses seja que, falando em termos históricos, as contribuições que a ciência darwiniana deu à nossa concepção da natureza humana deixaram muito a desejar. Pois embora a teoria de Darwin ofereça uma solução para o problema das espécies e uma explicação do desenvolvimento das formas orgânicas, as várias tentativas feitas para aplicá-la ao comportamento humano nem sempre são de modo algum convincentes. Embora proliferem as intuições incidentais, a teoria darwiniana não pode oferecer qualquer explicação *abrangente* do desenvolvimento da cultura humana ou da complexidade do comportamento humano.

As limitações da teoria da seleção natural nesse aspecto nem sempre foram reconhecidas pelo próprio Darwin, e sem dúvida tampouco o foram desde então. Essas limitações levaram muitas vezes à formulação de teorias do comportamento humano de extrema hereditariedade, como o modelo da natureza humana "radical" formulado pelo biólogo C. D. Darlington:

> Devido a caracteres inatos, vivemos em mundos diferentes, apesar de vivermos lado a lado. Vemos o mundo por diferentes olhos, mesmo a parte dele que vemos em comum. (...) Os materiais da hereditariedade contidos nos cromossomos são a coisa concreta que acaba determinando o curso da história.[1]

Nos últimos anos, muitos sociobiólogos tentaram explicar o comportamento humano em termos de categorias hereditárias similarmente estreitas. Fazendo isso, têm conseguido — como muitas vezes fazem os cientistas — desrespeitar o que alguns veriam como um dos mais importantes dos princípios. Pois em vez de testar ceticamente suas teorias com as formas mais difíceis e refratárias de provas, alguns pensadores de orientação biológica procuraram apenas os aspectos do comportamento humano que podem se ajustar com mais facilidade às formas mais rudimentares do determinismo genético. Os sociobiólogos muitas vezes observam que os primatas copulam; não observam freqüentemente que alguns primatas publicam poesia, que outros primatas adoram a Virgem Maria, e que ainda outros são filósofos profissionais. São exatamente fatos como esses, contudo, que permanecem anômalos e sem explicação na biologia neodarwiniana. Se quisermos tacitamente manter uma visão teísta do mundo, isso, claro, não nos incomodará. Mas se desejarmos usar a teoria da seleção natural para esclarecer a natureza humana, são exatamente esses mistérios que têm de ser transformados em problemas.*

A ciência da genética *é* importante, e Alex Comfort está sem a menor dúvida correto quando, escrevendo como biólogo, lembra-nos de que "se rejeitamos Mendel como burguês, verificamos que não temos carne de boi alguma".[2] Mas o que sempre devemos ter em mente é que as teorias de Mendel se destinavam a explicar como as ervilhas em seu jardim monástico reproduziam sua espécie, e não porque os macacos da capela do jardim do mosteiro renunciavam à oportunidade de reproduzir a deles. O fato de que nem nosso comportamento ascético e religioso nem nosso complexo comportamento sexual não reprodutivo podem ser explicados pela teoria da seleção natural existente parece indicar que falta algum elemento crucial a essa teoria. A finalidade última de todo estudo da natureza humana é obrigatoriamente fornecer esse elemento ausente muitíssimo importante. Portanto, deve começar a completar o empreendimento que Darwin iniciou acrescentando à sua teoria da evolução das formas

*Para uma discussão mais completa dessas questões, ver nota 1, pp. 555-57.

orgânicas uma teoria capaz de explicar a complexidade da imaginação humana, o desenvolvimento da cultura humana, e o curso da história humana.

Nesse sentido, uma das mais interessantes contribuições à teoria da natureza humana darwiniana surgida de dentro da própria biologia é a dada por Gerald Edelman. Por baixo de sua obra sobre a extraordinária complexidade e plasticidade biológica do cérebro há uma enorme aspiração teórica. Pois ele mesmo se propõe ir além do hereditarismo radical de algumas teorias neodarwinianas e completar o projeto intelectual de Darwin. "Escrevi este livro", diz Edelman no prefácio de *Bright Air, Brilliant Fire*,

> porque acho que seu tema é o mais importante que se pode imaginar. Estamos no início da revolução neurocientífica. No fim dela, saberemos como funciona a mente, o que governa nossa natureza, e como apreendemos o mundo. Na verdade, o que ocorre agora na neurociência pode ser visto como um prelúdio para a maior revolução possível, uma revolução com inevitáveis e importantes conseqüências sociais.[3]

Edelman reconhece explicitamente que sua teoria tem limitações e admite implicitamente que sua visão científica, extraída em essência da tradição das ciências naturais, deixa sem explicação muitos aspectos do comportamento humano. Mas mesmo diante dessas reservas, as aspirações por trás de sua teoria são imensas e prometem — ou ameaçam — uma revolução intelectual que iria transformar todos os meios pelos quais estudamos e refletimos sobre nossa própria natureza.

É provável que os pensadores de tendência liberal humanista ou pluralista reajam a essa perspectiva com alarme, e apontem, como de hábito, para os perigos apresentados pelo tipo de teoria açambarcadora que Edelman busca construir. Creio que seria errado rejeitar todas essas advertências. Pois o projeto de Edelman só tem chance de ser bem-sucedido se incorporar as lições aprendidas dos malogros anteriores. O fato de a exposição muitíssimo geral de suas idéias ser dedicada não apenas a Darwin, mas também a Freud, talvez já por si desperte um laivo de dúvida nesse sentido. Não é provável que qualquer dúvida desse tipo seja desfeita pela discussão da psicanálise por Edelman, que inclui a afirmação de que "as teses [de Freud] sobre a ação do inconsciente em essência estavam corretas".[4] Mas talvez ainda mais importante seja que, embora Edelman seja um fisiólogo cujo trabalho está inteiramente relacionado com o corpo humano, e acima de tudo com a mais complexa parte do corpo humano — o cérebro — ele apresenta seu próprio trabalho como um estudo da "mente" humana. Não apenas isso, mas muitas vezes ele se refere à "mente" como se fosse uma entidade real possível de ser esclarecida pela pesquisa biológica. Como já vimos, o objetivo da revolução neurocientífica anunciada por Edelman não é entender a natureza humana. Mas saber "como funciona a mente..."

Creio ser exatamente neste ponto que precisamos questionar com mais cuidado

o projeto de Edelman. Bem se poderia julgar que o projeto de formular uma teoria da natureza humana autenticamente biológica, que ultrapasse a psicanálise, é um projeto inteiramente dependente do tipo de especialização neurocientífica e biológica que um cientista como Edelman tem condições únicas de oferecer. Talvez num sentido isso seja verdade. Mas creio que também seria verdade ver o sucesso de tal projeto como dependendo não apenas de problemas intelectuais *esmagadores*, mas do reconhecimento de que muitos dos problemas com os quais os teóricos tradicionalmente se vêem às voltas são de fato ilusões criadas por eles próprios. Talvez se possa dizer que a principal tarefa não é dar novos nós intelectuais, cada vez mais complexos, mas sim desfazer os velhos que, para começar, jamais precisavam ter sido dados.

Não há a menor dúvida de que, de todos os nós intelectuais antigos e desnecessários que nos impediram de desemaranhar os fios de nossa própria natureza, o mais importante é a disputa sobre se as teorias da natureza humana devem basear-se no estudo do comportamento observável dos homens e das mulheres ou no estudo das atividades da "mente" humana. Nesse contexto, devemos lembrar que o próprio Freud não se propôs oferecer uma teoria do comportamento humano. Como sugere a própria palavra "psicanálise", ele se propôs oferecer uma teoria da "mente", e grande parte de seus textos é dedicada a tentar conceber um modelo de estrutura e "mecanismo" internos da "mente".

O problema da "mente" e "comportamento" ocupou não apenas teóricos psicanalistas, mas também deixou igualmente perplexos filósofos, psicólogos acadêmicos e antropólogos. O antropólogo Lévi-Strauss julgou o problema resolvido e formulou o que é na verdade toda uma teoria da natureza humana baseada unicamente em hipóteses sobre a estrutura interna da "mente". O filósofo Gilbert Ryle afirmou que o próprio conceito de "mente" é uma ilusão filosófica vinda sobretudo de Descartes e sustentada por erros lógicos e "enganos de categoria" que se tornaram habituais.[5] Mais recentemente, psicólogos cognitivos encontraram no computador uma máquina ostensivamente semelhante à mente, que muitas vezes têm tratado não apenas como uma metáfora, mas como um modelo da mente humana.[6] Mais recentemente ainda, o filósofo Colin McGinn sustentou que é a própria natureza da mente humana que nos impede de encontrar uma solução para o problema corpo-mente.[7]

Creio que grande parte da dificuldade que passou a cercar o problema da "mente" e "comportamento" é ilusória. Mas como essa dificuldade hoje paira tão imensa sobre toda tentativa de formular uma teoria da natureza humana, dificilmente podemos prosseguir como se sua sombra não existisse, pois fazer isso seria apenas dar origem a uma confusão intelectual ainda maior.

Grande parte da confusão que já cerca a questão decorre diretamente da situação moderna universal à qual já me referi — nossa culturalmente ortodoxa falta de familiaridade com as ortodoxias da nossa cultura. Pois a visão de que os segredos da natureza humana só podem ser desvendados com uma teoria da natureza humana é, embora

comumente aceita por filósofos e psicólogos seculares, uma idéia cristã. Essa idéia tem sua origem mais significativa na antiga crença cristão-platônica em que os seres humanos são formados por duas entidades separadas: um corpo animal criado por Deus, e uma mente, espírito ou alma, dádiva de Deus exclusivamente ao Homem.

Foi sobre essa antiga doutrina teológica que se constituiu pela primeira vez a disciplina teológica. Pois a psicologia foi a princípio um ramo da teologia cristã, tendo a palavra sido criada no século XV por teólogos dedicados ao estudo da alma humana.[8] No século XVIII, passou-se a aplicá-la a formas de análise mais "científicas", e em fins do século XIX ela foi adaptada por Freud e aplicada aos seus próprios métodos de análise e tratamento. A essa altura, as origens teológicas da psicologia já se achavam quase esquecidas. Mas as suposições teológicas e morais sempre associadas ela haviam sobrevivido quase intatas, e invisivelmente continuavam a determinar como Freud e muitos outros psicólogos encaravam o problema da mente humana. Se quisermos avaliar a imensa importância da teologia moral invisível ainda por trás do pensamento de muitos dos mais influentes pensadores seculares do século XX, teremos primeiro de reconstruir essa teologia em sua forma original.

Os mais influentes psicólogos cristãos jamais precisaram atribuir-se esse nome, pois num certo sentido que o próprio cristianismo é uma teoria cristã. Essa teoria foi formulada pela primeira vez por Jesus e Paulo, e desenvolvida ao longo dos séculos por monges, bispos, teólogos e estudiosos cristãos, que às vezes encontram na filosofia de Platão um veículo ideal para sua teologia diferenciada. No próprio cerne da psicologia cristã reside a questão da relação entre a carne e o espírito — entre o corpo animal de homens e mulheres e sua alma supostamente imortal e não-animal. A julgar pela natureza da doutrina cristã, não se podia ver essa relação como outra coisa que não uma relação profundamente moral. Numa formulação sucinta da ortodoxia cristã, a função da "mente" ou "alma" era atuar como o "vice-rei de Deus" no homem. Num mundo ideal, disciplinando e subjugando os rebeldes desejos e apetites da carne, obrigaria o homem a comportar-se de uma maneira que refletisse constantemente sua natureza espiritual íntima. A razão desempenharia seu próprio papel de punir concupiscência e, punindo-a, tornaria os homens e as mulheres castos. Na realidade, contudo, esse ideal de subordinação do corpo dos seres humanos à sua alma divina nem sempre era realizado. Pois, com a queda de Adão, o pecado penetrou no mundo, e os apetites carnais de homens e mulheres viveram então em constante rebeldia contra o espírito puro originalmente concebido para dominá-los por todos os tempos.

Isso não significa, contudo, que a essência única dos seres humanos tenha sido destruída. Pois o fato de homens e mulheres às vezes comportarem-se como animais, e copularem com todos os indícios de luxúria e deleite animais, não deve ser tomado como indicação de que são animais. Mas, antes, um sinal de que deixaram à sua "verdadeira" natureza espiritual ser dominada pela carnalidade, deixando com isso de

refletir a essência interior no comportamento exterior do corpo. Nesse sentido, pelo menos, o comportamento de homens e mulheres bem poderia ser um guia extremamente inconfiável para a verdadeira natureza deles, e na verdade não ter relação alguma com ela. Por essa razão, embora o comportamento humano sempre fosse uma questão de preocupação para o moralista cristão, jamais representou um obstáculo para o teólogo cristão. Pois sempre que o comportamento desgovernado, violento ou lascivo de homens e mulheres parecia apresentar provas de que sua "verdadeira" natureza não era racional, espiritual e casta, o teólogo podia descartar essas provas com o simples expediente de negligenciá-las — ou, para ser mais preciso, invocando o mito da Queda para explicá-las. Fosse o que fosse que homens e mulheres fizessem, dissessem ou sentissem, desejassem ou cobiçassem, jamais se poderia tomar essas ações e manifestações como um guia confiável para a "verdadeira" natureza deles. Pois embora a pureza da alma pudesse ser maculada pelo comportamento lascivo e concupiscente, permanecia sempre suscetível à purificação, e jamais poderia ser destruída, a não ser pelo próprio Deus.

Contudo, seria errado sugerir que essa fé na realidade da alma espiritual de homens e mulheres sempre levou os psicólogos cristãos a ignorar inteiramente as provas que lhes eram apresentadas pelo comportamento humano. Pois assim como era possível as forças rebeldes do corpo derrubarem a autoridade da razão divina encarregada de governar os seres humanos, também era possível os homens e mulheres usarem sua alma racional para punir a concupiscência e assim dominar e controlar seus apetites carnais. Os cristãos, na verdade, foram exortados por Paulo a "matar" esses apetites carnais e viver a vida do espírito puro. Quando os cristãos procuravam obedecer a essa imposição e levavam vidas racionais e castas em todos os aspectos externos, a prova de seu comportamento então, longe de ser ignorada, era tratada de uma maneira inteiramente diferente pelos teólogos, e logo interpretada como um sinal exterior de sua realidade interior e da "verdadeira" natureza espiritual do homem.

Contudo, foi essa realidade espiritual interior, e não qualquer manifestação comportamental dela, que sempre continuou sendo o verdadeiro foco da psicologia cristã. Pois como todos os homens e mulheres estavam condenados a ser vítimas do Pecado Original, nenhuma forma de comportamento humano, por mais visivelmente sem pecado, jamais poderia transmitir bem a verdadeira realidade do espírito. O comportamento imaculado talvez fosse um bom indicador da natureza geral dessa realidade, mas não era o próprio espírito puro. Pois o espírito era uma entidade imaterial, imperceptível aos sentidos apenas corporais. Em vista disso, só podíamos chegar mais intimamente perto de sua verdadeira natureza através de nossa própria alma, meditando em silêncio sobre seus atributos característicos e definindo-os por meios exclusivamente abstratos e racionais, não conspurcados pelas corrupções da carne.

Foi essa visão da alma dada por Deus dos seres humanos que acabou levando, no século XV, à criação da psicologia como uma área específica de pesquisa teológica.

Ainda mais importante, contudo, foi essa visão que se preservou quase intata quando, cerca de dois séculos depois, começou a surgir a moderna disciplina da psicologia. Nesse estágio de seu desenvolvimento, a psicologia era vista como uma contraparte científica da física newtoniana, e é crucial o reconhecimento de que as suposições fundamentais dessas duas disciplinas continuassem sendo bastante explicitamente fundamentadas pela teologia cristã. Do mesmo modo que Newton se via como explorando as manifestações da racionalidade de Deus no mundo físico, os psicólogos se viam como estudiosos da mesma racionalidade divina enquanto manifestada no postulado mundo não-físico da mente. Nas palavras de Gilbert Ryle:

> Supunha-se que (...) como os cientistas newtonianos estudavam os fenômenos de um campo, era mister que houvesse cientistas estudando os fenômenos de outro campo. Acreditava-se que a "psicologia" era o único estudo empírico dos "fenômenos mentais". Além disso, como os cientistas newtonianos descobriam e examinavam seus dados pela percepção visual, auditiva e tátil, os psicólogos examinariam seus dados correspondentes pela correspondente percepção não-visual, não-auditiva e não-tátil.[9]

Em termos estritos, como sugerem as palavras de Ryle, o programa original da psicologia não outorgava aos psicólogos licença alguma para investigar os aspectos do comportamento humano acessíveis ao observador comum. Esperava-se que os psicólogos seculares, do mesmo modo que os mais rigorosos psicólogos cristãos, só se ocupassem com a "realidade" imaterial da própria mente.

Na prática, contudo, não é mais provável que os psicólogos seculares, tanto quanto os psicólogos cristãos, mantenham suas especulações imaculadas pela prova de seus sentidos. Pois, como observa Ryle, "o dia de um pesquisador não pode ser satisfatoriamente dedicado a observar não-existências e descrever os mitos".[10] A visão oficial da psicologia como "a ciência da mente" só foi questionada em grande escala com o estabelecimento do behaviorismo na primeira parte do século XX, mas sofreu uma série de adaptações convenientes. Ao fazer essas adaptações, os psicólogos seculares seguiram os padrões de pensamento estabelecidos por seus antecessores teológicos. Assim como os teólogos cristãos haviam concluído que alguns tipos de comportamento "puro" se relacionavam mais estreitamente com a essência interior da alma que outros, os psicólogos concluíram de que certos tipos de comportamento humano denunciavam mais diretamente que outros a estrutura dos fenômenos mentais internos. Em vista de todas essas aptidões, como memória, aprendizado, visão e percepção parecerem possuir necessárias características espirituais, tornaram-se áreas de estudo particularmente ilustres quando alguns psicólogos do século XIX começaram a introduzir métodos laboratoriais para facilitar suas pesquisas. Mas os psicólogos ortodoxos pré-darwinianos não teriam sonhado mais em usar o comportamento sexual

observável dos homens e mulheres como uma chave para a realidade da "mente" que um teólogo ortodoxo teria encarado a fornicação ou o adultério como formas de "comportamento espiritual", ou como prova da verdadeira natureza da alma humana. Os psicólogos seculares, assim, preservaram tacitamente a visão cristão-platônica de "incontaminação completa" da alma, e continuaram a encarar como inteiramente irrelevante para seus interesses a parte maior do comportamento humano, sobretudo a que se podia julgar emocional, sensual ou imoral.

A definição tácita da "mente" ou "alma" como uma érea de pureza e racionalidade abstrata foi contestada por muitos filósofos, e acabaria sendo questionada de uma maneira particularmente interessante por Freud. Em parte devido à sua orientação darwiniana, o conceito de mente de Freud era muitíssimo menos casto que qualquer outro encontrado na corrente predominante da psicologia racionalista. Já conhecemos a visão de William Wheeler, de que as teorias dos psicólogos ortodoxos na virada do século XIX "pareciam ter sido compostas por seres nascidos e criados numa campânula, castrados no início da infância e alimentados continuamente durante cinqüenta anos através de um tubo com uma corrente de nutriente líquido de composição química constante".[11] Quando cotejada com essas teorias ortodoxas a que se refere Wheeler, a "sexualização" do conceito de mente de Freud parece de fato radical e revolucionária. Mas, como já vimos, Freud não repudiou muitas das doutrinas essenciais que sempre foram associadas ao tradicional conceito teológico da mente. Ao contrário, apropriou-se deste conceito e tentou, por assim dizer, estendê-lo para baixo. Continuava encarando a consciência racional como a qualidade distintiva dos seres humanos e, seguindo a psicobiologia de Ernst Haeckel, tendia a considerar os impulsos sexuais e sádicos não como uma parte intrínseca da "alma consciente", mas um resíduo do passado animal do homem, agora relegado ao "Inconsciente". Dessa maneira, Freud preservou o dualismo moral da tradição judaico-cristã, mas agora situava esse dualismo na própria mente. Enquanto os teólogos por tradição viam os seres humanos como mutilados por um conflito entre sua alma invisível e seus inteiramente visíveis desejos sexuais e comportamento pecaminoso, a tentativa de Freud de ampliar o conceito de mente o obrigou a ver a própria sexualidade como um fenômeno mental. Ele prosseguiu aplicando sistematicamente a todo o campo do comportamento sexual visível os mesmos princípios de interpretação que a psicologia e a teologia judaico-cristã desenvolvera para salvaguardar a crença numa alma racional invisível. Assim como os teólogos haviam ignorado as provas do comportamento humano observável, encarando-as como um indicador inconfiável dos fenômenos mentais invisíveis, Freud, herdando essa atitude profundamente cética, pôs-se a estudar não apenas toda a gama de comportamento sexual, ou as fantasias sexuais, a que se entregam, conscientes, homens e mulheres, mas também as ocorrências mentais invisíveis que supostamente se acham por trás desse comportamento. Do mesmo modo que os teólogos tradicionalmente

julgavam o "comportamento espiritual" de homens e mulheres virtuosos uma simples extrusão imperfeita e muitas vezes enganadora da realidade interna do espírito puro, Freud via o comportamento sexual de homens e mulheres como uma extrusão imperfeita e muitas vezes enganadora da realidade psíquica interna que acabou achando ser o único objeto da psicologia científica.

Portanto, o resultado imediato da tentativa de Freud de estender o conceito tradicional de mente não era tornar um campo maior do comportamento humano suscetível à observação científica, mas na verdade eliminar a "carne" do domínio do visível e redefini-la como pertencente ao domínio do invisível. Em todos os seus escritos teóricos, Freud mantém essa atitude de tradicionalismo teológico modificado e se vê não como um investigador científico do comportamento humano, mas um estudioso da alma humana — *die Seele*. Repetidas vezes refere-se a essa "alma" como se fosse um corpo orgânico ocupando espaço e, como já vimos, grande parte de sua obra é dedicada à tentativa de pegar esse corpo espiritual e descrever sua anatomia, seu sistema digestivo espiritual e suas funções internas íntimas, usando modelos extraídos da eletricidade, sistemas hidráulicos e outros fenômenos físicos complexos. Pode-se ver isso nos fabulosos excessos mecânicos do *Projeto* anterior e em sua obra posterior, onde ele postula a existência de um "aparelho psíquico" — a mente ou alma que habita e de algum modo misterioso pilota o corpo. Em todos seus textos, Freud continua descrevendo, anatomizando, particularizando, e de vez em quando se antecipa a Lacan apresentando diagramas da forma interna e da dinâmica da mente. Foi no decorrer desses estudos especulativos da alma humana que Freud se convenceu da realidade não apenas dos famosos conceitos de geografia mental como o ego, o superego e o id, mas também de inúmeros processos mentais obscuros que depois batizou: *cathexis*, *decathection*, contra-*cathexis*, objeto-escolha, condensação, deslocamento, imago, objeto-representação, princípio de constância, fusão, defusão, modelo anaclítico, resíduo mnêmico. Todos esses e muitos outros termos foram inventados ou adotados por Freud (ou seus tradutores) não para descrever alguma entidade ou comportamento observáveis, mas para postular a existência de entidades espirituais e processos mentais que ele "precisava" para formular sua teoria da mente.

Na sua escolha de problemas, ele jamais deixou de ser influenciado por sua teoria da mente. Uma parte muito importante de sua obra foi dedicada ao estudo de sonhos, chistes, erros e atos falhos da língua — todas as áreas do comportamento humano que julgasse que podiam permitir ao investigador um certo tipo de acesso privilegiado aos "fenômenos mentais" invisíveis. Seus interesses terapêuticos eram apresentados como parte do mesmo programa. Freud acreditava que as mentes dos pacientes haviam sido na verdade viradas pelo avesso em conseqüência de suas "neuroses":

> Se jogarmos um cristal no chão, ele se parte; mas não em pedaços aleatórios. Divide-se ao longo da linha de sua clivagem em fragmentos cujas delimitações, embora invi-

> síveis, foram predeterminadas pela estrutura do cristal. Os pacientes mentais são estruturas partidas e quebradas desse mesmo tipo. (...) Afastaram-se da realidade externa, mas por esse mesmo motivo conhecem mais a realidade interna, psíquica, e podem revelar-nos inúmeras coisas que de outro modo nos seriam inacessíveis.[12]

Embora o conceito de mente de Freud, com base na biologia, ampliasse o alcance do comportamento que se podia considerar de importância psicológica, esse comportamento era julgado relevante apenas por se poder encará-lo como uma extrusão iluminada da "realidade psíquica interna" — um representante do mundo espiritual da mente, que inadvertidamente se materializou num pedaço do comportamento físico. Os tipos de comportamento aos quais a psicanálise de fato atribui importância assim são muitas vezes obscuros ou anormais. O que homens e mulheres comuns fazem, no que acreditam e o que dizem sentir — isto é, a maior parte do comportamento e da história humanos — é tratado como constituído de provas suspeitas, ou como se pertencesse simplesmente a um domínio externo, mecânico, sem relação alguma com os "fenômenos mentais", e que por isso não podem ter interesse algum para o psicólogo. Por esses motivos complexos tradicionais, o movimento psicanalítico demasiadas vezes ignorou a própria pesquisa sobre o comportamento humano que ajudou a inspirar. Ao mesmo tempo, os psicanalistas, em sua busca de inspiração doutrinária de manifestações ocultas ou simbólicas da "mente inconsciente", muitas vezes deixaram de estudar com suficiente atenção as complexidades da consciência humana comum.

Em todos esses aspectos, os teóricos psicanalíticos ortodoxos encontram-se em condições muitíssimo semelhantes à dos espiritualistas e teístas cujas suposições teóricas Freud herdou. Seguros em sua fé realidade psíquica invisível, têm muito pouca motivação para examinar a simplesmente visível, sobretudo quando esta é uma fonte de contra-exemplos para suas teorias. Os psicanalistas em geral defendem essa posição afirmando que, através da "experiência clínica", têm acesso privilegiado a essa realidade invisível. Pois, como escreve Charles Rycroft, os dados da psicanálise "derivam não da observação direta do comportamento humano, mas da experiência de um tipo particular de relacionamento terapêutico do analista, inventado por Freud".[13]

Deve-se reconhecer que o relacionamento terapêutico que Freud inventou foi ele próprio projetado segundo um modelo sugerido por sua teoria da mente. Ao formular essa obscura teoria teológica, Freud jamais deixou de ser influenciado pela tradição essencial da psicologia judaico-cristã, e jamais conseguiu emancipar-se do desprezo dessa tradição pelas provas apresentadas pelo comportamento humano. Por esse motivo, em sua tentativa de construir um modelo teórico da natureza humana, Freud viu-se muitas vezes na posição de um astrônomo que, por estar tão absorvido em fazer cálculos matemáticos no livro de anotações, considera o observatório uma recreação, e o telescópio um obstáculo à ciência.

Quando, mais de meio século antes do nascimento do movimento psicanalítico, Darwin decidiu resolver o problema das espécies, nunca deixou de ter plena consciência das origens teológicas das disciplinas da geologia e biologia em que trabalhava. Embora jamais conseguisse livrar-se de todo de sua herança religiosa, Darwin sempre se esforçou para despojar as disciplinas que escolhera das obscuras complexidades teológicas que se haviam desenvolvido em torno delas, e para reexaminar as provas que podia ver com os próprios olhos e tocar com as próprias mãos. Mais tarde, ao tentar explicar seu sucesso na formulação da teoria da seleção natural, disse simplesmente que "viu o que escapou aos homens inteligentes". Em fins do século XIX, Freud tentou provocar uma revolução semelhante na disciplina da psicologia, mas ignorando as origens teológicas de sua própria disciplina. Em vez de despojá-la das desnecessárias complexidades teológicas, viu como seu dever multiplicar essas complexidades. Sua teoria malogrou porque, com demasiada freqüência, na ansiedade de formular uma complexa teoria da mente, ele não viu o que homens comuns podiam ver.

As teorias de Freud oferecem um exemplo muito significativo de como as antigas atitudes teológicas para com o problema da "mente" e do "comportamento" continuam, invisíveis, determinando a forma das teorias modernas da natureza humana. É importante reconhecer, contudo, que enquanto Freud contestava a visão tradicional da mente como uma área de pureza e racionalidade abstrata, a corrente dominante da nossa cultura intelectual preservava em sua forma quase intata a visão judaico-cristã ortodoxa. Não há exemplo mais claro da continuidade direta entre o racionalismo teológico tradicional e o racionalismo secular moderno que o apresentado pelo surgimento do estruturalismo e pós-estruturalismo na última parte do século XX. Como o movimento estruturalista e seus derivativos mais recentes deram uma importante contribuição à formação do ambiente intelectual em que toda teoria nova tem de ser formulada, é preciso ter sempre em mente o tradicionalismo por trás de seu suposto "pós-modernismo".

O próprio fato de as teorias estruturalistas terem conseguido atrair tão grande número de adeptos em todo o mundo ocidental, durante as décadas de 1960 e 1970, parece em si indicar uma certa compatibilidade entre as doutrinas estruturalistas e elementos mais antigos e mais reverenciados em nossa cultura tradicional. Os observadores do movimento estruturalista, na verdade, como observadores do movimento psicanalista, às vezes notaram um forte elemento religioso na maneira como a "fé" estruturalista foi propagada por seus defensores. Essa dimensão religiosa do movimento estruturalista era sem dúvida visível no grupo que se formou em torno de Jacques Lacan. Em sua forma mais extrema, ele se projetou não apenas como um messias, mas um deus inescrutável. Os jovens psicanalistas que foram seus alunos se referiam muitas vezes a ele como "Deus Pai", e uma de suas primeiras pacientes, Danièle Arnoux, chegou até a contar que procurou Lacan, em vez de fazer análise

com um dos seus seguidores, porque "era melhor tratar com Deus do que com seus santos".[14] Talvez não seja só em relação a Lacan que se pode discernir esse tradicionalismo religioso simbólico. Pois o caso de Lévi-Strauss, em geral aceito como o mais "puro" dos pensadores estruturalistas, oferece um exemplo ainda mais interessante.

O antropólogo Adam Kuper descreveu como, durante a década de 1960, vários antropólogos britânicos importantes conseguiram "converter" alguns de seus mais promissores alunos às novas doutrinas estruturalistas. Acrescenta que seu sucesso

> foi facilitado pelo entusiasmo quase religioso de alguns dos defensores das idéias de Lévi-Strauss. O "estruturalismo" passou a ter alguma coisa do *momentum* de um movimento milenar, e alguns dos seus adeptos sentiam que formavam uma sociedade secreta de pessoas que vêem num mundo dos cegos. A conversão não era uma questão de aceitar um novo paradigma. Era quase uma questão de salvação.[15]

Só podemos apreciar a importância de tal fervor religioso se examinarmos a ideologia do próprio Lévi-Strauss. Pois na própria essência do sistema intelectual de Lévi-Strauss reside uma crença tão indubitavelmente ortodoxa que muitas vezes escapou de todo à observação. Ele afirma, com não menos rigor que o mais severo tipo de teólogo, que os seres humanos são formados de duas entidades separadas, cujas origens teológicas disfarça o mínimo, descrevendo-as como "o organismo" e "o intelecto". Em sua visão, o único interesse do psicólogo e do antropólogo é investigar as operações do "intelecto", pois só por esse meio se pode descobrir a essência distintiva da natureza humana — *l'esprit humain*. Em toda sua obra, Lévi-Strauss caracteriza implicitamente esse "espírito humano" da mesma maneira como os teólogos tradicionalmente caracterizaram a alma dada por Deus — isto é, ordeira, casta e racional, e aparentemente não poluída por qualquer forma de emoção ou desejo. Na verdade, Lévi-Strauss deixa bastante claro que o estudo das emoções humanas é irrelevante para a antropologia, e concebe o seguinte:

> Como a afetividade é o lado mais obscuro do homem, houve a constante tentação de recorrer a ela, esquecendo que o que é refratário à explicação é *ipso facto* inconveniente para ser usado na explicação...
>
> Na verdade, os impulsos e as emoções nada explicam: são sempre resultados ou da força do corpo ou da impotência da mente. Em ambos os casos, são conseqüências, jamais causas. As últimas só podem ser buscadas no organismo, que é assunto exclusivo da biologia, ou no intelecto, que é o único meio proporcionado à psicologia, e também à antropologia.[16]

Deve-se dizer que o ceticismo de Lévi-Strauss sobre as explicações que recorrem à afetividade como um fator causal é, em certo aspecto, inteiramente legítimo. A afir-

mação de que as pessoas recorrem a rituais redentores para conseguir alívio da culpa não é oferecer uma explicação; é simplesmente perguntar sobre a natureza da culpa em questão, e por que determinados rituais proporcionam o alívio dessa culpa. Mas a particularidade na posição de Lévi-Strauss é que sua metodologia torna impossível fazer essas perguntas. Pois, como se pode ver do trecho citado acima, ele parte da observação truísta de que é difícil explicar as emoções humanas para chegar à arbitrária conclusão de que os antropólogos devem ignorar os fatores emocionais. Em vez disso, o animal humano é dividido nas ficções de "intelecto" e "organismo", o intelecto defendido como existindo de maneira meio obscura e mística fora do organismo. Nossas emoções não fazem parte, deduz-se, nem do organismo nem do intelecto. Parecem existir em algum limbo indefinido para onde nenhuma ciência humana pode legitimamente dirigir sua atenção.

A ontologia aqui apresentada não mantém relação alguma com qualquer visão pós-darwiniana possível do organismo humano. A principal diferença entre a visão do "espírito humano" de Lévi-Strauss e as visões teológicas tradicionais é que, ao passo que os teólogos tendiam a encarar a alma humana como composta daquela essência imaterial de racionalidade e bondade, ele lhe atribui as mesmas características da ordem, regularidade e padrão encontradas na matemática, e a vê como constituída de "estruturas" mentais inconscientes. Como disse Edmund Leach em seu estudo sobre Lévi-Strauss, o objeto de análise "é concebido como um tipo de matriz algébrica de possíveis permutas e combinações".[17] Como seus antecessores teólogos, Lévi-Strauss vê a realidade distintiva do "homem" residindo inteiramente nessa entidade espiritual invisível. Portanto, como eles, é levado a adotar uma atitude extremamente radical para com as provas oferecidas pelo comportamento humano. Pois desde os dias em que se formularam pela primeira vez os dogmas da psicologia judaico-cristã, os homens e mulheres não se tornaram, em geral, nem um pouco menos rebeldes, violentos ou lascivos, e seu comportamento continua parecendo oferecer provas de que sua "verdadeira" natureza está longe de ser casta, racional e ordenada. Lévi-Strauss trata essas provas adotando o simples expediente teológico que já encontramos — ignora-a. Como é um intelectual racional, vivendo em meados do século XX, não recorre, claro, à doutrina do Pecado Original para justificar sua estratégia antiga. Mas é precisamente por ser um intelectual racional, vivendo em meados do século XX, que não precisa fazer isso. Pois tanto essa doutrina quanto a psicologia judaico-cristã a ela associada agora já foram tão profundamente internalizadas em nossos hábitos de pensamento que passaram a formar uma espécie de ambiente intelectual invisível, do qual os pensadores seculares podem extrair suposições sem sequer reconhecer que o fizeram, e sem que isso jamais seja percebido por seus leitores.

Assim, o maior problema de Lévi-Strauss não é convencer os leitores a ignorar as provas do comportamento humano, mas encontrar provas para alicerçar sua própria teoria do caráter particular da alma humana. Nos últimos séculos, os antropólo-

gos missionários cristãos do comportamento humano que fizeram viagens aos remotos confins da terra, entre povos selvagens e bárbaros, muitas vezes tiveram problemas semelhantes. Esses problemas, contudo, não eram insuperáveis. Pois quando os missionários examinavam os tabus das culturas primitivas suficientemente de perto, descobriam invariavelmente alguns tênues vislumbres de consciência moral, sinal de que a alma imortal não se havia perdido de todo. Ajoelhando-se ao lado desses vislumbres de Deus, logo começaram a abaná-los para que se transformassem nas verdadeiras chamas do espírito. Não era necessário muito tempo para que os nativos em questão fossem convencidos a desistir de seus rituais bárbaros, a fornicar com menos freqüência ou menos abertamente, e a passar a exibir cada vez mais aquele comportamento virtuoso que só ele oferece a confirmação dos dogmas da psicologia cristã.

Os problemas de Lévi-Strauss, deve-se admitir, são muitíssimos mais incisivos que os dos missionários tradicionais. Pois enquanto a teologia cristã sempre caracterizou a alma humana como inteiramente *boa* e inteiramente racional, Lévi-Strauss, numa tentativa inconsciente de disfarçar de si mesmo a natureza moral de sua própria teologia, verificou que a essência da alma humana reside apenas na sua racionalidade. Como ele acredita que essa racionalidade adquire uma lógica específica e uma forma algébrica, isso significa que nenhum comportamento, por melhor que seja, pode satisfazer sua necessidade de provas. O que suas teorias exigem dos membros são provas não tanto de boa moralidade quanto de boa matemática. Pois se o "espírito humano" é de fato lógico e algébrico em sua essência, deduz-se que mesmo as culturas primitivas proporcionam algumas provas disso. Embora seja razoavelmente fácil encontrar provas de capacidade algébrica e absorção de problemas intelectuais abstratos nas salas de aula da Sorbonne, a mesma tarefa torna-se muito mais difícil quando exercida nas selvas da América do Sul.

Historicamente falando, contudo, a escassez de provas jamais foi obstáculo para a fé. A solução de Lévi-Strauss para um problema teológico aparentemente refratário é a afirmação de que as aptidões dos membros das culturas primitivas estavam escondidas durante todo esse tempo em seus mitos e costumes matrimoniais, sem que eles, ou qualquer outro antropólogo, jamais tivessem consciência desse fato. Usando seus próprios poderes de exegese racional e engenhosidade abstrata, semelhantes aos de Freud, Lévi-Strauss prossegue analisando esses mitos e costumes matrimoniais de tal maneira que as provas exigidas por sua hipótese surjam deles. Sua visão de mito deriva diretamente do tipo de análise lingüística cujo pioneiro foi Jakobson. Assim como a lingüística estrutural trata os fonemas como se fossem os menores componentes de uma entidade autônoma chamada "linguagem", Lévi-Strauss fragmenta os mitos em alguma coisa que ele chama a certa altura de "mitemas", considerados os menores componentes de *l'esprit humain*. Do mesmo modo que a lingüística estrutural despreza o conteúdo afetivo e semântico da linguagem, Lévi-Strauss despreza

inteiramente o conteúdo afetivo dos mitos, junto com seu sentido superficial. Seguindo Jakobson, afirma que os mitos se compõem de elementos relacionados por um processo abstrato de lógica binária, opondo pares de conceitos como cultura e natureza, cru e cozido, fresco e estragado, mel e cinzas.

É dessa maneira que se mostra o "espírito humano" não menos puro, racional e logicamente adstringente nas culturas primitivas do que nas culturas pós-cartesianas modernas. Supondo a existência de uma entidade espiritual invisível, separada do organismo humano, e atribuindo-lhe as características de ordem, regularidade e lógica sistemática, é que Lévi-Strauss discretamente, e com pouquíssimo espalhafato, empreende um repúdio maciço ao que o não-especialista poderia julgar como o objeto de estudo historicamente constituído da antropologia. Pois a antropologia, como a concebe Lévi-Strauss, não é um estudo das sociedades humanas em todas as suas dimensões históricas, econômicas, religiosas e políticas. Menos ainda um estudo do comportamento humano ou das relações que existem entre pais e filhos, homens e mulheres, líderes e liderados. A antropologia é vista mais como consistindo unicamente no estudo do processo inconsciente da lógica ao mesmo tempo hipotética e invisível, assim convertida num ramo da psicologia especulativa. Quaisquer mitos ou costumes que os antropólogos tradicionalmente tiveram problemas para explicar são logo encarados por Lévi-Strauss como veículos para estruturas mentais invisíveis, e como tal dignos de "análise estrutural". Qualquer aspecto do comportamento humano que não possa assim ser redimido pela intelectualidade é lançado na categoria do "organismo", ou julgado emocional e portanto de nenhum interesse para o estudioso do intelecto. As crenças conscientemente adotadas por homens e mulheres, suas emoções, conduta cotidiana, hábitos de trabalho, as guerras que travam, a vida familiar e suas atitudes para com os filhos podem ser matéria de interesse do biólogo, do historiador, do economista ou do romancista. Mas não podem — ou não devem ser — do antropólogo, que na visão de Lévi-Strauss, nada mais é que o cientista da alma humana.

O oculto tradicionalismo religioso da atitude de Lévi-Strauss para com o comportamento humano escapou, em geral, à observação de seus colegas. Uma exceção é o antropólogo americano Stanley Diamond. Como escreve Diamond: "Lévi-Strauss surge como um tipo de pensador religioso e filosófico, um teólogo apesar de si mesmo, que não pode aceitar uma idéia apocalíptica de Deus e por isso adota uma posição antropológica para fundamentar seus argumentos na 'realidade'."[18]

A visão intelectual de Lévi-Strauss, na verdade, apenas intensifica, e tenta modernizar, o que sempre foram os dogmas fundamentais do racionalismo judaico-cristão. Assim como Paulo, um dos mais furiosos psicólogos ascéticos cristãos, veio a perceber sua própria renúncia à carne como o âmago mesmo da identidade pessoal, e sentia os outros homens e mulheres como "reais" apenas na medida em que pudesse vê-los como puramente espirituais, Lévi-Strauss, ao apresentar sua pró-

pria visão apocalíptica sob o disfarce de uma apreensão teórica da realidade social, na verdade expurga os seres humanos de todo traço de humanidade. Vítima da mais sutil forma de chauvinismo cultural, da mais sofisticada forma de racismo, proclama a humanidade do "selvagem" só depois que o livrou de seu corpo, emoções e comportamento consuetudinário. Aceita o selvagem só depois de recriá-lo à sua própria imagem — a imagem totalmente racional, imaterial, do intelectual do século XX.

Na psicologia cristã, como tentei mostrar, uma teoria moral de como devem comportar-se homens e mulheres tornou-se a base de uma teoria teológica de como homens e mulheres realmente foram criados. Essa teoria afirmava que os seres humanos continham dentro de si uma entidade espiritual pura e racional que era a própria essência de sua natureza. A moral por trás da teologia do cristianismo foi preservada numa forma tácita tanto pela antropologia estrutural quanto, numa forma mais complexa e sutil, pela psicanálise. Pois essas duas teorias estabelecem como premissa a idéia de que se pode dividir o ser humano em partes racionais e não-racionais. Ambas supõem a superioridade da suposta porção racional do ser humano, e vêem sua função como a de controlar, reprimir ou subjugar uma parte não-racional da personalidade, julgada inferior e animal.

É sem dúvida verdade que o *ethos* da psicanálise é significativamente diferente daquele da antropologia estrutural. A diferença crucial entre as duas filosofias é que, ao passo que o estruturalismo tende a defender o antigo dualismo entre a mente e o corpo, e a ver as emoções e os impulsos físicos como residentes de algum modo fora da mente, a psicanálise, como já vimos, estende o conceito da mente "para baixo" e caracteriza uma determinada região da mente como rica de impulsos, emoções e apetites. Mas seria errado concluir que a psicanálise oferece uma teoria da natureza humana de um tipo fundamentalmente diferente do encontrado na obra de Lévi-Strauss. Pois as duas teorias são filosofias "mentalistas", que rejeitam as provas do corpo humano. As duas são dualistas e postulam uma antinomia entre entidades que se assemelham à "carne" e ao "espírito". Assim preservou-se tacitamente a tradição judaico-cristã. Nem a antropologia estrutural nem a psicanálise podem, por isso, ser vistas como teorias psicológicas autônomas. Ao contrário, têm de ser encaradas como adaptações da psicologia judaico-cristã. Embora as diferentes afirmações formuladas por Freud e Lévi-Strauss claramente se choquem, o conflito entre elas não é substancialmente diferente da disputa entre os racionalistas e os tradicionalistas cristãos no século XVIII (ver Capítulo 14).

É por nossa doutrina tradicional da "mente" ser, ela mesma, veículo de uma determinada teoria da natureza humana, que qualquer tentativa de concluir o projeto de Darwin aplicando a teoria da seleção natural à natureza humana, se não quiser cair na armadilha da ortodoxia, começa repudiando essa doutrina. Embora

muitos filósofos e psicólogos tentassem fazer exatamente isso em todo o século XX, há várias indicações — incluindo a continuada aceitação da psicanálise e o prestígio brevemente desfrutado pelo estruturalismo — de que eles não conseguiram de todo.

VINTE E TRÊS

O comportamento do corpo

UM DOS PRINCIPAIS PARADOXOS por trás da realização de Freud é que só sua filiação à "igreja" do racionalismo lhe permitiu encontrar a segurança intelectual necessária para desferir um ataque a uma das mais repressoras teorias dessa igreja. Por isso, a visão do criador da psicanálise, como a de Lévi-Strauss, permanece profundamente marcada por uma forma de "apocalipsismo" racionalista. A missão essencial e ansiosa de Freud não era libertar o corpo sensual, mas redimi-lo. Embora ampliasse radicalmente o alcance da psicologia para tratar dos fenômenos muitas vezes dela excluídos, ele fez isso não tanto pela sexualização do campo do intelectual, mas pela intelectualização do campo do sexual. Em seu compulsivo uso da terminologia técnica, no religioso compromisso com a doutrina da mente, e na abstrusa complexidade de sua "metapsicologia", vemo-nos diante não de um empreendimento verdadeiramente científico, porém de um projeto mais tradicional, que também se encontra nas obras de pensadores como Brown, Herbert Marcuse, Jacques Lacan e Roland Barthes — uma condenada e trágica tentativa de reconstruir no nível do intelecto uma identidade sensual que foi crucificada no nível do corpo espontâneo e vital. Mais uma vez, o padrão é característico do pensamento apocalíptico, em que o corpo só é redimido depois de, primeiro, ser purificado.

Os disfarçados "apocalipsismo" e transcendentalismo que são uma característica de todas as filosofias "mentalistas" são o primeiro e mais importante motivo pelo qual devemos rejeitar a atitude para com o comportamento humano contida na doutrina da mente em qualquer tentativa genuinamente científica de formular uma teoria da natureza humana neodarwiniana. Pois as filosofias "mentalistas" são em essência negativas em sua visão das provas visíveis. O psicólogo paranewtoniano estrito tem, como já vimos, de ocupar-se só com os fatos não físicos que se supõem estar por trás da conduta humana. Se na verdade existe um domínio não-físico, esse programa

poderia portanto ser eminentemente razoável. Mas se não existe esse domínio, e se a chave da natureza humana só pode ser descoberta pela observação e interpretação meticulosas e pacientes do comportamento humano — e pelo estudo do corpo humano, sobretudo o funcionamento do cérebro —, o programa então é supérfluo e ilusório. Na verdade, bem se poderia comparar qualquer psicólogo que aderiu rigidamente ao programa paranewtoniano ao espião que, tendo interceptado em seu rádio uma mensagem em código, decide que pode encontrar o significado simplesmente desligando o rádio e especulando sobre a essência interna de seus transistores. O fato de o espião poder descrever suas especulações como segredos do governo, e o psicólogo paranewtoniano poder descrever as suas como psicologia, não deve nos dissuadir de catalogar ambas como histórias de fantasmas, pois os fatos que descrevem pertencem sem a menor dúvida ao campo do ocultismo.

A visão antimentalista que aqui expresso pode *parecer* semelhante a visões mais antigas. Nos primeiros anos do século XIX, por exemplo, Franz Joseph Gall, que já encontramos em seu papel de anatomista do cérebro e fundador da frenologia (ver pp. 92-3), rejeitou o método da introspeção. Fez isso porque a mais sublime inteligência "jamais será encontrada num *armário*, pois ela só existe no vasto campo da natureza".[1] Mesmo antes de Gall, David Hume, em seu *Treatise on Human Nature*, defendera uma forma mais empírica de filosofia moral. "Temos", exortava ele, "(...) de compilar nossas experiências nessa ciência a partir de uma cautelosa observação da *vida humana*, e tomá-las como aparecem no curso comum do mundo, pelo *comportamento do homem* nos grupos, nos negócios e nos seus prazeres."[2]

As visões de Gall e Hume iriam indiretamente frutificar em alguns dos fatos mais valiosos da psicologia moderna. Contudo, houve também uma linha de influência muito mais direta e maléfica. Pois a obra de Gall foi retomada por Augusto Comte, cujo positivismo influenciaria profundamente o psicólogo americano John Broadus Watson, também diretamente devedor de Hume, que conceituou pela primeira vez o comportamento humano como um conjunto de respostas a determinados estímulos. Quando Watson inaugurou o "behaviorismo", em seu manifesto de 1912, originou na verdade uma revolução na maneira como a psicologia foi definida. O que antes fora "a filosofia da alma" passava então a ser cada vez mais encarado como "a ciência do comportamento humano".[3]

Como muitas outras revoluções, contudo, talvez se entenda melhor a de Watson atentando mais para suas continuidades não proclamadas com o passado do que para suas apregoadas descontinuidades. Pois a grande objeção à psicologia pré-watsoniana era que, com seu "mentalismo", ignorava quase inteiramente a riqueza e a imensa complexidade do comportamento humano comum. Mas quando Watson se aproveitou da confusão filosófica do "mentalismo", o fez não para libertar a psicologia do reducionismo, mas para impor-lhe uma visão quase tão estreita quanto. Pois o que os psicólogos agora se exortavam a estudar não era a totalidade do comportamento hu-

mano, mas um extrato positivista ou experimental dele. Os seres humanos deviam ser estudados como "máquinas-de-reação-a-estímulos", usando os mesmos métodos que Watson desenvolvera para observar ratos em labirintos. Em vista de seu reducionismo e sua duradoura propensão aos fenômenos cognitivos, o "behaviorismo" de Watson era, de fato, uma espécie de "mentalismo" às avessas.

Foi a redutora estreiteza da mais poderosa forma do behaviorismo do século XX que tornou muito mais fácil o florescimento das filosofias abertamente "mentalistas" como o estruturalismo e a psicanálise. Pois a moeda do comportamento humano foi tão desvalorizada pelo "behaviorismo" que os seguidores de Freud e Lévi-Strauss, em seu esforço empreendedor de usurpar de dentro da mente as riquezas da natureza humana, em geral não repararam que as chamadas riquezas, longe de estar trancadas em algum tesouro psíquico, achavam-se o tempo todo do lado de fora, expostas à observação e ao alcance da visão de qualquer um. Como disse Gilbert Ryle, a associação dos "fenômenos mentais" a uma realidade não-física, exclusivamente interna, baseia-se num erro de categoria. O comportamento visível dos seres humanos não é uma chave do mistério para a atividade da mente. Segundo a afirmação de Ryle, ele *é* essa atividade.

> O abandono da lenda dos dois mundos envolve o abandono da idéia da existência de uma porta fechada e uma chave ainda não descoberta. As ações e reações humanas, as formas de dizer faladas e não faladas, os tons de voz, as expressões faciais e os gestos, que sempre foram os dados de todos os estudiosos dos homens, eram, afinal, as únicas e certas manifestações a estudar. Elas e só elas mereceram, mas felizmente não receberam, o grandioso título de "fenômenos mentais".[4]

O abandono da lenda dos dois mundos significa, em termos estritos, o fim da disciplina da psicologia. Pois desde que os psicólogos desistem da idéia da existência de uma realidade psíquica interna oculta, cujo estudo é sua tarefa estudar, seu campo portanto não é mais a "mente", ou os aspectos do comportamento humano suficientemente espirituais ou "mentais" para ser considerados não-físicos, mas toda a extensão do comportamento e da história humanos.

O empreendimento teórico que disso resultaria não se assemelharia em absoluto ao proposto pelos tacanhos evangelistas do behaviorismo. Pois uma visão reduzida e mecânica da natureza humana como a abraçada pelos behavioristas só resultará se adotarmos uma definição reduzida e mecânica do comportamento humano. A expressão do êxtase religioso, o acúmulo de capital, a composição do *Rei Lear*, os julgamentos das bruxas do século XVII, o ato de contar uma piada indecente e a condução de um caso amoroso, todos são exemplos de comportamento humano, e não há motivo algum para que não sejam tratados como tal.

Uma objeção comum ao behaviorismo é que, em sua forma mais extrema, tenta

dizer às pessoas que elas não têm qualquer pensamento que guardem para si mesmas e não exibam de alguma forma. Uma visão assim é na verdade contestável, pois busca tacitamente — ou às vezes de forma muito berrante — negar a importância daquilo a que em geral nos referimos como nossa "vida interior". A posição adotada por esses behavioristas é insustentável pois muitas sensações e sentimentos são particulares ao extremo, e, embora palpavelmente reais para os que os têm, jamais podem ser sentidos por outros. A sensação particular de felicidade, estranheza ou *déjà vu*, ou simplesmente calor, que tenho quando vou a um determinado recanto do sul da França, é só minha e jamais pode ser sentida, nem transferida, para outra pessoa. O mesmo ocorre com praticamente todas as sensações humanas, da dor de se queimar ao prazer de ser acariciado, ou a complexa plenitude proporcionada pela adoração religiosa. Negar a realidade dessas sensações ou sentimentos é negar o que todos os filósofos sabem que é verdade.

A atitude para com a natureza humana que aqui defendo, contudo, não é uma forma de behaviorismo e não faz tal negação. Pois não há motivo algum para discordar da visão comumente defendida de que os seres humanos têm uma "vida interior", e que essa "vida interior" é feita de sentimentos, sensações, reminiscências e convicções que podem ter grande complexidade e enorme força. Nosso senso de eu tende a ser intimamente ligado a essa vida interior, a qual sentimos como alguma coisa ao mesmo tempo pessoal e íntima. Como disse Thomas Traherne:

> Eu encerrara dentro um eu secreto
> Não limitado por minhas roupas nem minha pele

As palavras de Traherne transmitem extremamente bem a idéia que temos do eu como uma parte íntima terminantemente oculta das outras pessoas. Ao mesmo tempo, contudo, suas palavras também exemplificam uma das mais interessantes e importantes aptidões dos seres humanos — a capacidade que em geral possuímos (e que exercitamos com vários graus de disposição e sucesso) de expressar nossos sentimentos "íntimos" em termos compreensíveis para os outros e tornar assim públicas as partes mesmas que às vezes sentimos como intimamente particulares.

Um dos motivos por que conseguimos fazer isso é que, por hábito, aquilo a que nos referimos como nossa "vida interior" nem sempre é tão exclusivamente interno como às vezes tendemos a supor. Um sentimento de luto e dor seria em geral visto como uma coisa pertencente à nossa vida interior. Mas na maioria das culturas, e mesmo em algumas partes da nossa, o luto às vezes é uma emoção muito pública, e fortemente expresso em lágrimas e manifestações externas de tristeza. Ao vertermos lágrimas, claro, não transferimos nossa sensação interior de dor para as outras pessoas. Mas comunicamos sentimentos com muita eficácia. Em um nível mais complexo e sofisticado, os poetas, teatrólogos e romancistas são muitas vezes julga-

dos de acordo com seu sucesso em tratar da "vida interior" de seus personagens, ou na verdade expressar seus mais íntimos sentimentos. É interessante o fato de o romance ter sido descrito como um "artifício anti-solipsista", e bem se poderia aplicar essa fórmula a qualquer forma de expressão verbal que consegue transmitir sentimentos complexos e profundos. Pois uma das satisfações proporcionadas pela literatura deve ser encontrada na maneira como permite aos leitores se reconhecerem como parte dos sentimentos humanitários comuns que antes encaravam como individuais ou particulares.

Por isso, embora habitualmente categorizemos as emoções como pertencentes à nossa vida "interior", seria mais correto reconhecer que elas estão o tempo todo sendo traduzidas da esfera privada para a pública e que, em muitos aspectos, pertencem tanto à última quanto à primeira. Os observadores perspicazes da natureza humana intuitivamente confiam nesse fato, e quando elogiamos os escritores pela sua intuição das "profundezas" das personalidades de outras pessoas, muitas vezes estamos reagindo à sua capacidade de relatar e inteligentemente interpretar a intricada "superfície" do comportamento de outras pessoas. Como observou certa vez Henry James: "Que é o personagem senão a determinação do incidente? Que é o incidente senão a ilustração do personagem?"[5]

Embora os romancistas possam às vezes parecer estudiosos da natureza humana particularmente dotados, a capacidade de "ler" os sentimentos de outras pessoas não é especial nem incomum, mas característica da espécie humana, e provavelmente uma das capacidades biológicas mais úteis que desenvolvemos ao longo dos milênios de nossa evolução. O psicólogo Nicholas Humphrey chegou mesmo a afirmar que o intelecto humano não evoluiu para permitir que nos entreguemos a nossos prazeres abstratos, nem para nos permitir resolver problemas práticos de natureza econômica ou técnica. Acima e contra essas explicações convencionais, Humphrey sugere que a complexidade do intelecto humano está diretamente relacionada com a complexidade das estruturas sociais humanas. Sua sugestão é que nós, em comum com todos os primatas, evoluímos nosso intelecto imaginativo — que inclui todas as aptidões "emocionais" que tendemos a abstrair de nossa força intelectual, e rotulamos como "simpatia", "intuição", "razão" e "sentimento" — basicamente para nos permitir prever e reagir ao comportamento muitíssimo complexo de outros organismos e de nosso próprio grupo social. Nosso intelecto nos permite avaliar as estratégias pessoais, sociais e políticas, moldar ou modificar o comportamento dos outros, e organizar nossos assuntos sociais de modo a continuar reproduzindo com sucesso nossa espécie.

Embora esteja longe de claro que seja essa a função *básica* do intelecto humano, como sugere Humphrey, parece razoável afirmar que uma das principais funções do intelecto é permitir-nos ser nossos próprios psicólogos sociais intuitivos e práticos.[6] Quando as pessoas dizem, como muitas vezes fazem, "sei exatamente como você se sente", estão usando essa capacidade evolucionária. Ao mesmo tempo, estão pondo

intuitivamente em prática o mesmo tipo de epistemologia corporal que sugere a posição ryleana. Pois a convicção de uma pessoa de que entende os sentimentos de outra sem dúvida não se baseia na crença em que lhes foi concedido um acesso especial às ocorrências mentais invisíveis supostamente por trás desses sentimentos. Baseia-se, invariavelmente, na meticulosa atenção no comportamento de outras pessoas — ou, para usar as palavras de Gilbert Ryle, "nas ações e reações humanas, nas formas de dizer faladas e não faladas, nos tons de voz, nas expressões faciais e nos gestos", que muitas vezes os filósofos e os psicólogos ignoram, mas "que sempre foram os dados de todos os outros estudiosos dos homens".

Parte da posição ryleana pode ser melhor esclarecida se tomarmos o exemplo proporcionado pelo pensamento humano. Quase todo mundo aceita que se uma pessoa está pensando, dedica-se a uma coisa que em geral, e muito corretamente, seria descrita como "atividade mental". Desde que grande parte da atividade que tendemos a descrever como "pensando" é realizada em particular, numa espécie de monólogo silencioso, interno, muitas vezes caracterizamos o próprio pensamento como um processo de algum modo intrinsecamente privado e silencioso. E depois de assim caracterizá-lo, tendemos a construir um domínio figurativo em que isso supostamente ocorre, e ao qual nos referimos como "mente". Reforçamos essa sensação de intimidade quando afirmamos, como muitas vezes fazemos, que não podemos ver dentro da mente de outra pessoa, tanto quanto não podemos ler seus pensamentos. Mas ao mesmo tempo em que é bastante possível pensar em particular num solilóquio, é do mesmo modo possível pensar em voz alta num solilóquio inteiramente audível. Mas presume-se que pensar em voz alta seja uma forma de atividade mental exatamente igual a pensar em silêncio. E se é verdade que realizo uma atividade mental quando penso em voz alta, também deve ser verdade que realizo uma atividade mental em outros contextos — quando, por exemplo, converso, debato, negocio, concordo ou discordo, com outras pessoas — ou quando (como agora) escrevo um livro que outras pessoas podem ler. Na verdade, com quanto mais ceticismo examinamos nossa "atividade mental", mais somos levados a reconhecer que alguma coisa que normalmente caracterizamos como particular e inobservável é de fato muitas vezes pública e acessível.

Se adotamos uma perspectiva evolucionista do desenvolvimento da linguagem, isso de modo algum deve surpreender. Pois parece razoável supor que a linguagem, hoje o veículo básico da "atividade mental", evoluiu como um método de comunicação, e não, pelo menos em primeiro lugar, como um artifício para a cogitação privada. O falar sozinho é uma realização relativamente recente e sofisticada. Mas tão poderoso é o dogma do espírito no mecanismo e no conceito do "teatro privado" da mente que a maioria das pessoas esquece isso a maior parte do tempo. Como observa Ryle, chegam "mesmo a supor que há um mistério especial na maneira como tornamos públicos os nossos pensamentos, em vez de compreender que empregamos um artifício especial para guardá-los para nós mesmos".[7]

Observando que grande parte da nossa "atividade mental" não é privada e inobservável, como defende a doutrina cartesiana, o que Ryle tenta enfatizar é que o principal teatro da mente não é o teatro privado de nossos sonhos e imaginações, por mais importantes que seja; é o teatro público de nossas ações e verbalizações. Não é outro senão o das relações e da história humanas, e é estudando esse mundo público que se pode entender melhor o mistério da atividade mental humana — que chamamos erroneamente de "mente" humana.

Na refutação das filosofias mentalistas, Ryle endossa portanto, deliberadamente, o tipo de epistemologia que usamos todos os dias em nossas relações com os outros. O fato de podermos basear teorias da natureza humana em provas fornecidas pelo comportamento humano não garante em si, claro, o valor científico dessas teorias. Mas o que o argumento de Ryle de fato sugere é que quaisquer teorias da natureza humana que repudiam as provas do comportamento humano e recorrem única ou basicamente a ocorrências mentais invisíveis jamais conseguirão desvendar os mais importantes mistérios da natureza humana.

Uma das questões que permanecem é por que os argumentos de Ryle, apresentados com tanta profundidade, lucidez e vigor em *The Concept of Mind*, não conseguiram provocar a revolução no conhecimento humano que poderiam razoavelmente esperar causar.

Uma das respostas é que a objeção de Ryle às filosofias mentalistas não é em si adequada. Pois, embora seu argumento dissolva de fato a parte maior e filosoficamente mais importante da mente — o problema do corpo, um significativo resíduo, permanece. Trata-se do problema apresentado pelo aspecto "subjetivo" de nossa experiência — nossas sensações, lembranças, consciência, senso de eu. Uma das mais interessantes questões é se esse resíduo é na verdade o traço — ou talvez mesmo a essência — da "mente". Ryle argumentou de forma convincente e interessante que não é.[8] Mas um número muito significativo de filósofos, neurocientistas e psicólogos contemporâneos adotou a opinião contrária. Na verdade, longe de desaparecer de cena, como se poderia esperar na era pós-ryleana, a filosofia da mente parece, pelo menos para alguns observadores, ter usurpado o trono tão recentemente ocupado pela filosofia da linguagem e ter-se instalado, segundo Simon Blackburn, como a "rainha das ciências filosóficas".[9]

O foco de grande parte dessa recente obra era o problema da consciência. Esse problema foi formulado de vários modos diferentes. Num trecho muito citado de um trabalho muito citado, o filósofo Colin McGinn salientou a questão da seguinte maneira:

> Sabemos que o cérebro é *de facto* a base causal dessa consciência, mas, parece, não temos compreensão alguma de como isso se dá. (...) De algum modo, sentimos, a

> água do cérebro físico se transforma no vinho da consciência, mas ignoramos totalmente a natureza dessa conversão. Os transmissores neurais simplesmente parecem o tipo errado de material para introduzir a consciência no mundo, mas de algum modo parece que realizam esse misterioso feito. O problema da mente-corpo é o problema de compreender como se dá esse milagre...[10]

Como já se observou, McGinn diz em seguida que a natureza mesma de nossa mente nos impede de encontrar uma solução para esse problema. Seu pessimismo filosófico nessa questão, contudo, não foi universalmente aceito e as tentativas de resolver o problema mente-corpo continuam. Uma das mais interessantes é *A History of the Mind*, de Nicholas Humphrey.[11] Esse livro brilhantemente argumentado é, na verdade, uma resposta ao trabalho de McGinn. Quando publicado em 1992, a argumentação de Humphrey foi completa e previsivelmente rejeitada por McGinn, que lhe fez muitas críticas detalhadas.[12] Mas um resenhador em particular conseguiu transmitir ao mesmo tempo alguma coisa do sabor e da natureza incomum da obra de Humphrey. Descrevendo o livro como um "persuasivo *tour-de-force*", Julian Dibbell escreveu que

> Humphrey desenrola essa história com tanto suspense que seria como a narrativa do final de um romance policial, resumindo sua hipótese com todos os detalhes. Mas não estraga surpresa alguma observar que sua premissa básica — que a consciência surgiu do colear da pele primordial — introduz o primeiro sopro do carnal na atmosfera muitas vezes insinuante de aversão ao corpo da ciência cognitiva.[13]

Embora o próprio Humphrey apresente seu livro como uma tentativa de resolver todo o problema da mente-corpo, isso é enganador. Pois o que ele na verdade faz, como sugere Julian Dibbell, é usar a teoria da seleção natural para indicar que o problema da consciência não é em essência um problema que pertence à filosofia da *mente*, mas à biologia evolucionária do *corpo*. O problema da "mente" é, de fato, uma ilusão produzida por nossa própria incapacidade de compreender a história evolucionária e a complexidade neurofisiológica do organismo humano.

Se estou certo em caracterizar assim o feito de Humphrey, ele dissolveu eficazmente o resíduo final do dualismo, embora muitos detalhes dessa hipótese permaneçam altamente especulativos, e sujeitos ao tipo de objeções que McGinn fez contra eles. Pois ao mostrar que toda explicação da origem da consciência deve tratar do desenvolvimento evolucionário não da mente, nem mesmo do corpo, mas de todo o corpo e todo o seu aparelho sensorial, Humphrey demonstra implicitamente que a busca da consciência como um aspecto de alguma "mente" não-física, não-material, é uma quimera.

Alguns dos motivos para dizer isso ressaltarão com mais clareza se examinarmos

a confiante afirmação de Colin McGinn de que "sabemos que o cérebro é *de facto* a base causal dessa consciência". A objeção mais óbvia a essa afirmação, como sabemos pelos conservados remanescentes de Lenin, Einstein e Jeremy Bentham, é que o cérebro humano, uma vez desligado do corpo de cujo complexo sistema nervoso e sensório faz parte, não é nem inteligente nem, na verdade, consciente. Essa objeção de modo algum é trivial como poderia parecer. Pois em termos anatômicos, o cérebro reflete a estrutura do corpo e é em certo sentido uma imagem do corpo — um mapa neural em que todas as partes do corpo são complexamente mapeadas numa forma, depois projetadas de volta na periferia do corpo com seus órgãos, musculatura e pele ricamente enervados.[14] O cérebro e o resto do corpo formam uma unidade complexa, funcionalmente indivisível, e assim como seria errado atribuir a faculdade da visão só ao olho ou ao cérebro, é essencialmente enganoso caracterizar o cérebro como a base causal da consciência. Fazer isso é cometer um erro de categoria do tipo feito por um visitante da Câmara dos Comuns que, após presenciar muitos membros do Parlamento em sessão, relata ter visto uma democracia; ou o visitante de King's Cross Station, ou de Clapham Junction, que afirma ter conhecido o sistema ferroviário britânico. Os seres humanos são inteligentes não porque são conduzidos por uma entidade não-física chamada mente ou alma, nem porque são controlados por uma entidade física chamada cérebro, mas por causa da extraordinária complexidade neurofisiológica de todo o seu corpo. É sem dúvida verdade que o cérebro é uma parte extremamente importante do organismo humano, com uma estrutura mais complexa que qualquer outra parte, ou na verdade que qualquer objeto no universo conhecido. Mas na medida em que é logicamente correto caracterizar nosso cérebro como "inteligente", também devíamos falar de nós mesmos como tendo olhos inteligentes, ouvidos inteligentes, nariz inteligente, língua inteligente, e, em comparação com os de outras espécies, e a julgar pela riqueza de sua enervação, mãos excepcionalmente inteligentes. No fim, contudo, não se pode justificar biologicamente nenhuma dessas descrições. Pois o organismo humano é uma unidade indivisível. Tanto a consciência quanto a inteligência são propriedades, afinal, não do cérebro nem de nenhum conjunto de órgãos, mas de tudo interagindo. Somos inteligentes porque temos o corpo inteligente. Somos conscientes não porque temos mente, mas porque a consciência é uma daquelas propriedades particulares do corpo inteligente que desenvolvemos durante o curso da história evolucionária.

Esse modo de desfazer o problema da mente-corpo estava implícito na teoria da seleção natural desde a primeira vez em que foi formulada. Em vista disso, seria simplesmente razoável interrogar por que não encontrou maior favor entre os pensadores darwinistas, e por que tivemos de esperar muito mais de um século após a época da publicação de *A origem das espécies* para que a primeira dissolução darwinista do problema da mente-corpo fosse apresentada por Nicholas Humphrey. Poderíamos, além disso, interrogar por que um dos mais destacados pensadores darwinistas de

hoje, Gerald Edelman, muitas vezes se refere à "mente" como uma entidade biológica — ou como o espírito cartesiano na máquina, que se supõe agir como o piloto do corpo, eram afinal de contas reais.

Na medida em que a obra de Edelman se concentra realmente na estrutura e na função, pode-se julgar o uso que ele faz de conceitos mentais, pelo menos em parte, simplesmente residual. Mas seu hábito de usar a terminologia da "mente" em essência cartesiana, ou pré-darwiniana, para expor uma teoria do cérebro explicitamente pós-darwiniana está eivado de riscos filosóficos. Oferece um excelente exemplo da dificuldade que temos de aceitar a idéia de que somos *todos corpo*, e a presteza com que mesmo os pensadores darwinistas contrabandeiam uma forma de dualismo mente-corpo de volta para sua teorização, recorrendo ao que se poderia chamar de dualismo "cérebro-corpo". O conceito de mente se tornou tão conhecido que o encaramos como um "fato" da existência humana e o tratamos, e a outros conceitos "mentalistas", como se fossem dados rudimentares empíricos, ou "bom senso", enquanto simultaneamente permitimos que eclipsem grande parte dos dados reais do comportamento humano. Chegamos até a interpretar nossa identidade em termos extraídos de uma teoria dualista, de essência teológica, do organismo humano e, mais que qualquer outra coisa, é isso que tanto nos dificulta pensar clara e objetivamente sobre a natureza humana. Achamos difícil pensar fluente e coerentemente em quaisquer outros termos. Pois embora possamos com relativa facilidade livrar-nos das antigas e falaciosas percepções teóricas do universo material — pois estas raras vezes atingem nossa identidade —, é muito mais difícil livrar-nos de teorias falaciosas sobre nossa própria natureza. Pois essas teorias são muitas vezes não apenas invisíveis, mas *constitutivas* de nossa própria identidade.

Se o dualismo ortodoxo refletisse corretamente nossa natureza e pensássemos com nossa mente — sistemas abstratos e não-físicos que, sendo a própria essência da racionalidade, podem infinita e facilmente ser reconfigurados de modo a corresponder em todos os tempos à realidade —, acharíamos, pelo menos em teoria, relativamente fácil abandonar nossas velhas teorias pré-darwinianas sobre a natureza humana, e formular uma nova teoria. Mas uma das mais importantes descobertas feitas pelos biólogos modernos que pesquisam o aprendizado humano confirma na verdade a posição que aqui discuti — a de que pensamos com nosso corpo.

Talvez a explicação mais clara da pesquisa que torna possível a formulação dessa conclusão tenha sido dada pelo biólogo e neurocientista Steven Rose. Grande parte de sua obra ao longo das duas últimas décadas, se desenvolveu paralela à de Edelman, e ele se dedicou a explorar uma hipótese mais influentemente esboçada pelo psicólogo de Montreal, Donald Hebb, em seu livro *The Organization of the Human Behaviour* [A organização do comportamento humano], publicado em 1949. Hebb propôs na verdade que, sempre que se estabelecem reflexos condicionados num organismo pelo processo de aprendizado, um novo substrato anatômico é estabelecido no cérebro por

um processo fisiológico em que as sinapses fracas ou não funcionais são fortalecidas por modificação bioquímica ou mudanças permanentes em suas propriedades elétricas. O aprendizado, em outras palavras, não é simplesmente alguma coisa que ficou gravada num cérebro passivo. O processo do aprendizado poderia na verdade ser semelhante a um processo em que a estrutura celular do cérebro é permanentemente modificada.

A teoria de Donald Hebb provou ser uma hipótese científica clássica — comparável, talvez, à previsão de Harvey de que o exame microscópico do corpo revelaria a ocorrência de uma troca de sangue entre as veias e as artérias através de minúsculos "poros" invisíveis. Pois assim como os poros hipotéticos de Harvey acabaram se transformando em capilaridades verdadeiras, a recente pesquisa da neurofisiologia sobre o aprendizado estabeleceu acima de qualquer dúvida que aquelas mudanças estruturais no cérebro supostas na hipótese de Hebb de fato ocorrem. Steven Rose resumiu os resultados da pesquisa neurocientífica desse problema ao longo das últimas duas ou três décadas:

> Quando um animal aprende — isto é, quando enfrenta um novo ambiente, uma nova experiência, que exige mudança de seu comportamento para alcançar alguma meta — células específicas no sistema nervoso central dele mudam suas propriedades. Essas mudanças podem ser medidas morfologicamente, em termos de persistentes modificações na estrutura dos neurônios e suas conexões sinápticas, como foi observado no microscópio a luz ou a elétron. Podem ser medidas dinamicamente, em termos de mudanças localizadas, transitórias, na corrente sangüínea e na absorção de oxigênio pelos neurônios, durante o processo de aprender ou lembrar. Podem ser medidas bioquimicamente, em termos de uma cascata de processos que começam com a abertura de canais de íon nas membranas sinápticas e chegam, por meio de sinais complexos, intercelulares, à síntese de novas proteínas que, inseridas nas membranas sinápticas e dendríticas, são responsáveis por essas mudanças morfológicas. E podem ser medidas fisiologicamente, em termos das propriedades elétricas modificadas dos neurônios que também resultam de suas estruturas de membrana alteradas.[15]

O que se aplica a animais, e a maneira como modificam seu comportamento em reação a novas situações, também se aplica aos seres humanos e à maneira como construímos mapas e teorias mentais. Como nossos hábitos intelectuais — ou nossos hábitos de crença e de pensamento — são, tanto quanto nossos hábitos musculares, fisicamente codificados em complexos padrões de grupos de neurônios interconectados com o cérebro, padrões que se fortalecem cada vez que são usados, nos é extremamente difícil *despensar* nossas suposições ortodoxas e repensar velhos problemas em termos de categorias e suposições radicalmente novas. O *desaprendizado* de respostas, ortodoxias e teorias culturais, com as quais nos habituamos desde o berço, é alguma

coisa que não chega com mais naturalidade do que aprender a dançar o *foxtrot* de costas, ou inverter sistematicamente a ordem das palavras de todas as frases que falamos.

Quando, recaindo na visão criacionista do mundo, dizemos, como aqui fiz, que achamos *psicologicamente* difícil pensar sobre a natureza humana em outros termos que não os criacionistas, exemplificamos o problema mesmo que procuramos analisar. É pelo fato dessa dificuldade psicológica ser realmente uma dificuldade *fisiológica*, determinada enfim pela estrutura do cérebro humano, e as mudanças biológicas que ocorrem no cérebro humano, em conseqüência de qualquer forma de um aprendizado, que nossa provação é tão geral, e que, como Gerald Edelman (e na verdade como o próprio Darwin), tendemos a recair nas categorias pré-darwinianas sempre que discutimos essa parte da natureza que teorizamos mais extensamente e com o maior envolvimento emocional — nós mesmos.

VINTE E QUATRO

Além da psicanálise

UM DOS OBSTÁCULOS no caminho do programa darwiniano ou neodarwiniano para formular uma teoria da natureza humana adequada é a própria ciência. Pois a ciência moderna é, como a concebeu Bacon no século XVII, e posteriormente se desenvolveu, "uma forma de pesquisa legítima, casta e severa".[1] Nessas palavras, podemos ver a influência do puritanismo no pensamento científico em sua manifestação mais direta. Uma atitude de castidade é sem dúvida conveniente para a investigação dos segredos da mãe natureza. Contudo, não é em absoluto apropriada ao estudo da humanidade carnal. Quando confundimos a busca de conhecimento com a busca de virtude, isto se dá, em geral, à custa da verdade.

Os historiadores da ciência apontam inadvertidamente o erro religioso por trás da epistemologia da ciência moderna quando falam do "empirismo matemático" de Kepler e Galileu, ou do "empirismo racional", de Boyle e Newton. Pois um empirismo racional não é um empirismo verdadeiro tanto quanto um onívoro vegetariano não é um verdadeiro onívoro. Embora os empiristas racionais ou matemáticos tendam a negar o idealismo, continuam sendo cripto-idealistas. Pois só estão comprometidos com a aceitação do testemunho de seus sentidos e experiência na medida em que se pode formular isso segundo modelos racionalistas ou matemáticos. Toda experiência que não pode ser assimilada dessa maneira num universo de racionalidade é tacitamente negada ou repudiada.

Durante toda a revolução científica, cientistas cristãos como Descartes, Newton e Boyle não apenas repudiaram ou ignoraram muitas provas dessa maneira, mas também dividiram a natureza em diferentes áreas e concentraram-se sobretudo em determinados aspectos ou propriedades dela, para que pudessem medir com mais facilidade e com isso matematicalizá-la. Ao adotarem essas visões parciais, na verdade fragmentaram a complexa unidade da natureza em pedaços mínimos, que não puderam ser reunidos em qualquer quadro coerente. Mas enquanto o racionalismo levara

a essa visão *microscópica* da ciência, em que a natureza era dividida e dissecada antes de ser analisada, o conceito muito mais amplo de empirismo de Darwin levou-o a reconhecer que só se podia formular qualquer teoria verdadeiramente científica da natureza humana do ponto de vista *macroscópico*. Por isso, sua tarefa era clara, desenvolver uma teoria que em si o ajudasse a juntar, laboriosamente, os fragmentos do imenso quadro quebrado pelo racionalismo cristão. Só ignorando as fronteiras disciplinares artificiais entre botânica e zoologia, entre geologia e biologia, e vendo a totalidade da natureza numa perspectiva histórica, Darwin conseguiu chegar pela teoria a uma posição em que pôde recuperar a natureza da abstração racionalista e ver todo o quadro coerente. Foi essa visão holística que lhe permitiu discernir pela primeira vez as complexas e sutis relações existentes entre a estrutura orgânica de cada ser orgânico e a "de todos os outros seres orgânicos com os quais essa natureza entra em competição por comida e residência, ou dos quais tem de escapar, ou cair presa".[2]

A diferença entre a análise *microscópica* das ciências cristãs e a visão *macroscópica* adotada por Darwin foi ao mesmo tempo crucial e radical. Enquanto a análise microscópica era essencialmente transcendental e criacionista em suas conclusões, a visão *macroscópica* de Darwin era, em quase todos os casos, verdadeiramente científica e empírica. Pode-se resumir a importância revolucionária da mudança de perspectiva de Darwin num único exemplo. Abstraindo uma flor da sombria massa confusa de suas raízes terrenas e o sexo viscoso de seus estigmas, o botânico teologizador do século XIX apontaria a simetria das pétalas como prova da existência de uma divindade de espírito puro e amante do desenho. Foi necessária a perspectiva darwiniana para estabelecer que a flor era crucial para o ciclo reprodutivo da planta, e que desenvolveu sua forma particular em resposta às preferências sexuais e proporções anatômicas dos insetos transportadores do pólen.[3]

Como o próprio Freud chegou perto de perceber, é a regenerada ciência de Darwin, ao contrário da fragmentada ciência teologizadora de Bacon, que tem de servir de modelo para aqueles que estudam a natureza humana. Pois o empirismo verdadeiramente científico, do tipo necessário à formulação de qualquer teoria adequada da natureza humana neodarwiniana, não pode ser casto. Nem pode permitir-se restringir sua atenção apenas aos aspectos da natureza humana que possam ser formulados em termos estreitos, racionalistas. Embora Freud contestasse a castidade da ciência de maneira mais interessante do que qualquer outro pensador que reivindicou, e recebeu, o título de "cientista", a contestação se desfez com o seu purificatório mentalismo e sua compulsão paralela a sujeitar o comportamento emocional e erótico a um processo de racionalização.

O racionalismo de Freud reflete-se diretamente em seu evidente desdém intelectual pelos níveis mais comuns do comportamento humano. Qualquer explicação naturalista do processo que ele rotulou de "repressão" provavelmente concluiria que

não se trata de uma coisa misteriosa ou ardilosa, que só se pode transmitir pelas doxologias latinizadas elaboradas pela psicanálise. A repressão, ao contrário, parece ser uma coisa forjada em meio a pontapés e orgulho ferido, faniquitos e portas batidas, palavrão e olhar sinistro, olhos rubros e cara indignada, censura ferina e desvio do olhar, que todos sentimos como filho-vítima ou pai-perpetrador, ou pai-vítima ou filho-perpetrador, e em que nada existe de enobrecedor, nada deificante ou enaltecedor, nada que conceda ao pesquisador a aura de santidade ou o halo do transcendental. Em virtude tanto de seu "mentalismo" quanto de seu "biologismo", contudo, Freud conseguiu varrer quase todo esse comportamento comum para debaixo do tapete psicológico, e discutir em vez disso os mistérios metafísicos associados às transações internas e invisíveis da "mente".

Devido ao poder das teorias, sejam do tipo psicanalítico ou do que ocultamos no "bom senso", para eclipsar o comportamento humano, e devido ao embotamento de nossa própria imaginação, deixamos na verdade de reconhecer, num nível bastante extraordinário, o pouco que o comportamento infantil é levado em consideração na teoria psicanalítica (incluindo as teorias supostamente empíricas, como a de Bowlby), e a medida em que ele é genial — ou desdenhosamente ignorado. Grande parte dos psicólogos acadêmicos, muitas vezes comprometidos com vários tipos de teorias racionalistas, relutou em reconhecer isso. Mas alguns aplicaram a mais profunda lição de empirismo à sua própria disciplina. Um excelente exemplo dessa pesquisa encontra-se na obra de John e Elizabeth Newson. Em seus estudos da moderna atitude de educar os filhos, eles documentaram com riqueza de detalhes "os aspectos da educação dos filhos que *os próprios pais* consideram importantes". Seus livros, que citam generosa e extensamente entrevistas feitas com pais, têm todo o direito de ser encarados como uma das mais valiosas obras da moderna pesquisa sociológica. Deve-se, porém, tratar com ceticismo a suposição implícita dos Newson de que as "mães comuns" são teoricamente inocentes. Mas a pesquisa dos dois revela uma rara força, que acima de tudo se pode ver na ausência da arrogância habitual dos psicólogos, e no respeito que demonstram pela intuição e compreensão daqueles que não pertencem à profissão:

> Basicamente, nosso princípio é: a mãe é a especialista no próprio filho. Conhece-o mais que qualquer outra pessoa; conhece-o em mais situações que qualquer outra pessoa. Grande parte de seu conhecimento não é disponível em nenhuma outra fonte. (...) Portanto, a função dessa pesquisa é simplesmente recorrer a uma rica fonte de informações que já existe, mas é demasiadas vezes ignorada: a capacidade da mãe de examinar seus próprios comportamento e sentimentos. (...)

Como observam os Newson em outro trecho, "até o momento, poucas teorias da educação de filhos foi objeto do incômodo de conciliar com as provas empíricas".

Tamanha é a grandeza da realização deles que qualquer teoria da natureza humana de base empírica provavelmente lhes será devedora.[4]

O estudo meticuloso da educação de filhos, embora sem dúvida importante, não é em absoluto a única área significativa de investigação. Na verdade, só se remontarmos o desenvolvimento infantil a um contexto muito maior é provável que evitemos as falácias abstracionistas características do pensamento freudiano. Nesse sentido, devemos reconhecer que uma visão holística do problema da natureza humana não é uma tolerância romântica, mas uma necessidade científica. Também está inteiramente de acordo com o problema da mente-corpo que aqui esbocei. Pois se seguirmos o radical anticartesianismo de Ryle, temos de supor que toda a amplitude do comportamento humano, desde ficar rico a travar guerras, desde a poesia à prostituição, é tema legítimo para a teoria neodarwiniana. Tampouco pode haver motivo algum para que os teóricos não se valham das obras de outros observadores da natureza humana, desde padres, teatrólogos e propagandista até antropólogos, historiadores e feministas. Os teóricos que conseguem superar o desdenho intelectual pelo comum e o impuro também são os que provavelmente vão recorrer às fontes mais vulgares. Não apenas atribuirão muito mais importância ao *comportamento* sexual observável do que atribuem os psicanalistas, mas também darão a devida atenção ao humor popular de nossa cultura e ao domínio da fantasia sexual.[5]

Uma objeção que se poderia fazer é que, ampliando desse modo a extensão das provas admissíveis, só conseguiremos tornar a dificuldade de nossa tarefa desesperadora e fazer com que todas as conclusões que extrairmos sejam de uma complexidade impossível. Se o empirismo fosse ativamente hostil a todas as formas de teoria, bem poderia ser assim. Os pesquisadores ficariam simplesmente desnorteados pelo simples peso e variedade de provas à sua disposição. Mas é porque o empirismo, em sua melhor forma, não desdenha a força organizacional da teoria que pode se dar o luxo de permanecer aberto às provas fornecidas por toda a extensão do comportamento humano, e acolher mesmo os fatos mais ingovernáveis da natureza humana. Na verdade, ao recusar essa abertura, e tratando as fronteiras disciplinares artificiais como se correspondessem à verdadeira estrutura dos problemas intelectuais, temos efetivamente assegurado, até este momento, que o problema da natureza humana não possa sequer ser formulado, quanto mais encarado com uma teoria coerente. Como os botânicos pré-darwinianos, estudamos as pessoas como se fossem organismos autônomos que podem ser analisados por dissecação. Como nosso objetivo inconfesso era preservar a visão criacionista da natureza humana, tão profundamente ameaçada pela teoria da evolução de Darwin, insistimos em adotar uma visão microscópica dela, em vez de macroscópica. Na tentativa de simplificar nossa tarefa e emprestar uma precisão espúria à nossa hipótese, estudamos não nossa própria natureza, mas alguns de seus aspectos que artificialmente abstraímos e delimitamos. Estudamos não os seres humanos, mas os seres humanos sem uma ou várias de suas mais vitais dimensões —

sem história ou sem tradição religiosa importante, sem relações dependentes de família ou sem sexualidade, sem emoções ou sem natureza mamífera, sem senso de humor ou sem ambiente físico e econômico determinantes. Acima de tudo, muitas vezes escrevemos sobre os seres humanos numa linguagem que nenhum homem ou mulher fala, e que poucos, espera-se, possam entender. Num certo extremo, envolvemos nossas crenças numa difícil prosa científica, cujo propósito secreto não é comunicar, mas intimidar e impressionar.

Modelando nossa visão da natureza humana não na perspectiva holística da biologia darwiniana, mas na visão fragmentada da ciência racionalista, removemos eficazmente o objeto de análise do nosso campo de visão. Ao mesmo tempo, na tentativa de substituir a riqueza, sutileza e complexidade da linguagem comum por uma linguagem científica artificial ou uma linguagem de aparência técnica, renunciamos ao instrumento mais exato e sensato que tempos para analisar nossa própria natureza.

Se de fato confundimos a parte com o todo, longe então de facilitar nossa tarefa, a dificultamos muito mais. Em vez de resolver os problemas reais, muitas vezes criamos problemas inexistentes. Adotando a postura do observador racional e desapaixonado para clarear nossa visão, às vezes acabamos transformando a natureza humana numa réplica de nossos ideais; forma, estrutura, racionalidade — tornam-se as abstrações inodoras e higiênicas às quais se deve reduzir a natureza humana. No fim, não dividimos a natureza humana para entendê-la. Dividimos porque secretamente não queremos entendê-la. Se a entendêssemos, poderíamos fazer a terrível descoberta de que afinal somos apenas humanos, os únicos animais em toda a evolução que gostam de fingir que não são animais.

Nisso lembramos os puritanos do século XVII, cujo *ethos* científico adotamos como nosso ideal intelectual. Pois foi para evitar fazer essa terrível descoberta que eles ergueram os olhos para estudar a matemática da abóbada celeste, após o que passaram a discernir o plano racional de Deus em cada parte da natureza. As provas que podiam ter refutado sua crença criacionista num Deus onisciente e bondoso não eram, na maioria, abstrusas nem ocultas. Proliferavam em todos os lagos das aldeias, brotavam, silenciosas em todos os pomares e campinas, estavam esculpidas em todas as forcas, e gritavam de agonia de cada instrumento de tortura. Mas tamanho era o poder da criação, e tão sutis e complexos os conceitos do "mal" e do "Pecado Original" elaborados pelos teólogos cristãos, que os filósofos naturais do século XVII só podiam perceber essa rica fartura de provas vendo-a através da teoria criacionista. Uma vez que essa teoria particular definia quase todos os desnorteantes fenômenos da natureza, e da natureza humana, como desprovidos de significado último, eram quase universalmente tratados pelos filósofos naturais como irrelevantes ou insignificantes, com a conseqüência de que esses mesmos filósofos deixaram de "vê-los" completamente, em qualquer sentido importante.

Muitos dos mais desnorteantes fenômenos do mundo natural acabaram sendo

explicados por Darwin. Mas embora ele tentasse incluir os seres humanos em sua teoria da evolução, fez isso simplesmente excluindo de consideração alguns dos mais refratários problemas da natureza humana e do comportamento humano. Não temos necessidade alguma de formular qualquer teoria para esconder esses problemas, pois já haviam sido convenientemente escondidos pela teoria do criacionismo. Nosso único feito intelectual foi esconder esta teoria. Nós a escondemos na psicanálise e no marxismo, no existencialismo e no estruturalismo. A escondemos até em alguns aspectos do próprio pensamento darwiniano. Pelo não-reconhecimento das origens religiosas do próprio racionalismo, continuamos a idealizar, enfeitiçamo-nos com a razão. Após esconder Deus em nossas teorias, sem perceber que o fazíamos, tentamos usar essas teorias para eliminar os últimos vestígios de Deus no universo.

Esse zelo racionalista é em si parte do legado do monoteísmo, que sempre viu a fé religiosa das *outras pessoas* como uma coisa a ser eliminada. A tarefa de toda teoria verdadeiramente racional não deve ser obliterar a religião, mas explicá-la. Um dos motivos pelos quais nossas teorias malograram nessa e em outras tarefas é sugerida pela filósofa Mary Midgley. Observando a depreciação racionalista de todas as formas de sentimento, ela escreve que "é a admissão, não a ignorância, do papel desempenhado pelo sentimento no pensamento que ainda assusta a mente acadêmica".

> Precisamos dizer com firmeza e repetidas vezes, contra Hume, e também contra a maré dos nossos tempos, que a simples presença de um fator emocional em qualquer tipo de decisão não nos retira do domínio do pensamento. Todo nosso pensamento envolve fatores emocionais e racionais, do mesmo modo que todo objeto físico tem tamanho e forma. Não são alternativas. A presença de um não significa a ausência do outro. O tipo de necessidade emocional que temos de ver o universo como ordenado não é uma coisa estranha ao nosso pensamento, nem sua única causa biológica. Também é sua condição conceitual. A necessidade é uma necessidade simples, com dois aspectos.
>
> Em mais profundidade, toda essa cisão entre razão e sentimento — essa divisão oficial de nossa natureza em elementos emocionais e racionais radicalmente diferentes — com que a filosofia européia trabalhou durante muito tempo, e que Hume exacerbou ao ponto do suicídio, é um erro desastroso. Oculta ligações orgânicas essenciais no intermédio, estruturas comuns a nossos pensamentos e sentimentos. E esse intermédio é sobretudo importante para as questões metafísicas muito grandes, relacionadas a coisas como o tipo de ordem em que necessitamos acreditar.[6]

Uma das maneiras de desenvolver a intuição de Midgley é observar que, embora os racionalistas modernos em geral não dêem qualquer definição satisfatória da razão, ou qualquer explicação do motivo de a razão dever ser contrária ao sentimento, os racionalistas religiosos, com quem eles parecem ter algo em comum, não têm essa

dificuldade. Tradicionalmente, desde a época de Paulo e Platão até a de santo Agostinho e mais além, a razão foi imaginada como uma parte da alma, e uma de suas principais funções, como já observamos, era punir a concupiscência. Isso está implícito em Paulo e Agostinho. Não se imagina a concupiscência exclusivamente como uma arena de luxúria sexual, mas também a totalidade do homem impulsivo, depois da queda, era muitas vezes compreendida como incluindo os sentimentos — sobretudo os sentimentos "corporais" não religiosos e os afetos "terrenos", capazes de desviar a mente de Deus. O papel da punição purificadora racional defendido pelos antigos cristãos era vencer essa natureza inferior. "Os que pertenceram a Jesus Cristo", como disse são Paulo, "crucificaram a natureza humana em si, com todas suas paixões e desejos" (Gálatas 5:24, Versão Autorizada). Se interrogarmos como se imaginava uma parte do "homem" sendo capaz de "punir", ou "crucificar" a outra, veremos que os antigos pensavam na verdade em metáforas, como muitas vezes faziam, e que essa metáfora às vezes envolvia a personificação ao mesmo tempo da alma racional e do corpo (ou dos elementos análogos). A "razão" nesse sentido era imaginada como um deus ou anjo que se instalara no corpo humano, ele mesmo às vezes imaginado como um animal ou uma fera necessitando de controle e disciplina.

As implicações disso penetram muito fundo na verdade. Pois no próprio cerne do conceito histórico de razão, verificamos nada menos que a visão da psicologia humana essencial à teoria criacionista; encontramos o que talvez seja conhecido como o "dualismo anjo-besta".[7] Segundo essa visão, o propósito da razão não é acomodar nem compreender, e tampouco explicar a natureza humana. É controlar ou subjugar os aspectos mais ingovernáveis dela — ou mesmo repudiá-los ou negá-los.

Alex Comfort, proferindo o grito de guerra de todos os racionalistas em campanha, exortou que "não podemos deixar quaisquer tratos de palha sem debulhar, pois Deus pode por acaso estar aninhado neles".[8] As palavras de Comfort na verdade nos obrigam e incitam a realizar feitos de razão ainda mais difíceis dos que fizemos no passado. O que ele, sem a menor dúvida, não levou em consideração, contudo, é a possibilidade de que Deus se mostrou tão ardiloso e difícil de ser eliminado de nossas teorias porque esteve aninhando-se o tempo todo na própria máquina de debulhar. Esteve escondendo-se no próprio instrumento da razão.

Se quisermos de fato debulhar sistemática e cientificamente cada trato de palha, temos de empregar um instrumento mais sensível que o legado pelo racionalismo. Pois as epistemologias racionalistas, daquelas desenvolvidas por Platão e por fim empregadas pelos cientistas puritanos que levaram a cabo a revolução científica do século XVII, não podem acomodar os sentimentos humanos e, na verdade, são ativamente hostis a muitos aspectos da natureza humana. Se procurarmos ampliar o escopo da ciência para tratar dos problemas da natureza humana que tradicionalmente foram excluídos dela, necessitamos de uma epistemologia que não repudie ou negue a importância de qualquer aspecto da realidade simplesmente por estar recheado de

emoções, carregado de erotismo, ou considerado degradante por sua trivialidade ou sua associação à humanidade comum.

Muitos perguntariam se algum dia se julgaria verdadeiramente "científica" qualquer teoria da natureza humana formulada nos termos da epistemologia acima. Por trás desse ceticismo em geral, está a idéia de que toda tentativa de tratar dos sentimentos humanos não é, por tradição, ciência, e provavelmente tampouco autêntica.[9] Se tivermos de deixar que a tradição do racionalismo cristão, ou pós-cristão, mantenha o monopólio do termo "ciência" — termo que significa simplesmente "conhecimento sistemático" — esse tipo de ceticismo portanto triunfará sempre. Bem faríamos em observar, contudo, que toda disciplina científica, se pretende continuar sendo uma disciplina científica autêntica, deve reconhecer o nível de abstração matemática adequado à sua matéria de estudo, e não dedicar-se a abstrações que vão além desse nível. É inteiramente possível pensar de modo sistemático, coerente *e* científico sobre os aspectos da natureza sem recorrer de modo algum à matemática. A teoria da evolução de Darwin é um exemplo desse pensamento. Não há nenhum bom motivo para que a natureza humana não possa ser estudada da mesma maneira, desde que evitemos o "mentalismo" e adotemos uma epistemologia verdadeiramente biológica.[10]

Outra objeção às vezes levantada contra essas visões é que toda ciência depende da capacidade do cientista de eliminar sua própria natureza e sentimentos dos objetos que estudam. Nas palavras do físico quântico Erwin Schrödinger:

> Sem termos consciência e sem que sejamos rigorosamente sistemáticos nisso, excluímos o Sujeito de Conhecimento do domínio da natureza que nos esforçamos por entender. Abordamo-lo com nossa própria pessoa de volta ao papel de um observador não pertencente ao mundo, que por esse mesmo procedimento se torna um mundo objetivo.

Essa questão foi desenvolvida de modo muito interessante por Bryan Appleyard. "A descoberta de Galileu", ele escreve, "(...) foi que uma maneira extraordinariamente eficaz de entender o mundo é fingir que não existimos":

> Poucas fés, cultos ou instituições podem fazer aos seus adeptos uma exigência tão estranha e extrema. Isso é exatamente a mesma coisa que uma seita insistir apenas em que seus seguidores se julgassem invisíveis, e que tudo o mais viria por si só. Esse tipo de fé ficaria limitada, supomos, a uns poucos excêntricos e incompetentes. Mas a exigência da ciência é ainda mais extrema, e não percebemos nossa própria aquiescência, nossa própria excentricidade. E não percebemos porque, surpreendentemente, a exigência produz resultados. Funciona.[11]

Por essa razão é que toda ciência em que os teóricos tratam a si mesmos como o sujeito *e* o objeto de seu pensamento vai contra todo o padrão renunciatório daquele *ethos*

puritano descrito por Appleyard, e que às vezes resiste furiosamente à própria idéia de uma ciência da natureza humana.

A suspeita que os cientistas "rígidos" demonstram muitas vezes em relação aos psicólogos nesse sentido é compreensível. Pois uma das coisas problemáticas na psicologia é que, tal como partilha com as ciências naturais a finalidade de resolver problemas, e adivinhar o significado por trás do aparentemente arbitrário, também divide com a poesia e a arte alguma coisa de sua capacidade de despertar o prazer do reconhecimento e explorar vigorosamente os sentimentos individuais. Pois embora os físicos e os químicos concentrem sua atenção em aspectos da matéria muito distantes da experiência cotidiana e do envolvimento emocional, os psicólogos não — ou melhor, não deviam. Quanto mais de perto e corretamente um físico descreve a estrutura de uma partícula da matéria, mais distantes estarão de suas emoções e natureza os termos dessa descrição. Como escreveu um verdadeiro crente no *ethos* da objetividade científica na década de 1940: "As estrelas não têm sentimentos, os átomos nenhuma ansiedade dignos de nota. A observação é objetiva com pouco esforço da parte do cientista para fazê-la assim."[12]

Quando os psicólogos se vêem diante da natureza humana, contudo, estão lidando com uma coisa da qual eles mesmos participam. Desejos, ansiedades, inibições e fantasias fazem parte da natureza humana. Na medida em que não sejam simplesmente individuais e idiossincráticos, quanto mais de perto virem a natureza humana, mais verificarão que estão diante de sua própria natureza. O estudo objetivo dos outros que leva ostensivamente para fora em termos impessoais leva assim simultaneamente para dentro em termos intimamente pessoais. Na ciência em que o conhecedor é, em certo sentido, parente do conhecido, esse padrão é natural e inevitável. A tarefa dos psicólogos — ou teóricos da natureza humana — é equilibrar sempre a natureza intimamente pessoal de sua ciência com seus aspectos mais objetivos, solucionadores de problemas. Devem acima de tudo resistir àquele misticismo arraigado que importaria para dentro da ciência humana os ideais de distanciamento, impessoalidade e abstração matemática, convenientes apenas à ciência da matéria. O amor à impessoalidade e ao rigor matemático é inteiramente adequado para a física e a química, que repudiam o estudo de organismos e seu comportamento para estudar a estrutura relativamente simples da matéria, mas qualquer tentativa de transferir para o estudo dos seres humanos esse amor à abstração matemática, atributo necessário ao cientista físico, traz consigo o risco — melhor seria dizer a certeza — de que a ciência daí resultante será de algum modo hostil ao seu objeto de estudo; a rica complexidade da natureza humana se reduzirá a formulações convenientes apenas para a simplicidade da matéria.

O fato de que os perigos de aplicar a matemática aos seres humanos e à cultura humana nem sempre foram reconhecidos pode ser constatado pela proliferação de equações, algoritmos e abstrações pseudomatemáticos hoje comumente encontrados

nos textos pós-estruturalistas ou pós-modernistas sobre literatura ou natureza humana. A falta de escrúpulos morais mostrada por muitos críticos literários sobre essa falsa ciência contrasta de modo interessante com a sensibilidade moral de um dos matemáticos ao refletir com o máximo cuidado sobre o "espírito matemático":

> *É necessário que não se abstraia o sofrimento humano. Isto deve ser a primeira lei da ética, a Lei Áurea.*
>
> Um mandamento absurdo, quando se pensa nele. Se fosse concebível a execução desse mandamento, isso iria destruir, de um só golpe, todas as aplicações da matemática à esfera humana. Desapareceriam o dinheiro, a economia, as leis de danos, os seguros, a pesquisa de operações, a estatística, a medicina, o planejamento social, a tecnologia militar e a estratégia. Nossas vidas seriam primitivas e ingênuas, irreconhecíveis.
>
> Em minha opinião não é acaso algum que os grandes males do período 1933-1945 tenham sido perpetrados num país que era o líder mundial da ciência teórica e da matemática; não era necessário que os políticos entendessem a matemática; bastava que um determinado espírito — parte do qual era matemático — estivesse no ar...
>
> Se o maior problema não resolvido da história da civilização ocidental é explicar o colapso do Império Romano, então sem dúvida o maior problema da história contemporânea é explicar o Holocausto. Os aspectos narrativos dos acontecimentos na Alemanha durante 1933-1945 continuam sendo reunidos. Junto com as narrativas, têm ocorrido tentativas nas histórias interpretativas. Essas interpretações foram organizadas junto com alguns temas dominantes. Jung sugeriu o ressurgimento do "Arquétipo Wotan". Wilhelm Reich sugeriu a supressão da sexualidade genital. Jean-Paul Sartre sugeriu o ciúme intelectual. Erich Fromm destacou o desejo de controlar e a necrofilia de Hitler. Elias Canetti sugeriu que a inflação alemã do início da década de 1920, que introduziu números imensos, irreais, perturbou a relação entre o abstrato e o concreto. George Steiner sugeriu que o monoteísmo judeu, a caridade cristã e o messianismo cristão estabeleceram metas perfeccionistas que a humanidade achou impossível atingir, e que o Holocausto foi uma violenta reação contra esses ideais.
>
> Acrescentarei mais uma visão da perfeição à lista de Steiner: a idéia grega de uma verdade perfeita alcançável pela abstração matemática. Gostaria de sugerir que a matematização avançada, através da abstração e posterior perda de sentido, desempenhou um papel. É uma possibilidade que merece uma coleta de provas, merece especulação e argumentação; pois, claro, a história total não envolve apenas a Alemanha, nem pára com os acontecimentos de 1933-1945.[13]

Philip J. Davis, o matemático que escreve essas palavras, enfatiza não estar sugerindo "que um alto grau de matematização leva, necessariamente, a um Holocausto". Mas suas palavras são perturbadoras porque concordam estreitamente com o obses-

sivo cientificismo do próprio Hitler. Como observou Daniel Gasman, uma das palavras empregadas com mais freqüência por Hitler em seu *Tabletalk* é *"Wissenschaft"*, "ciência". "Do conteúdo de suas conversações fica patentemente claro que ele se julgava enraizado na tradição racional e científica da moderna civilização européia, e tinha certeza de que havia uma base na ciência para todas as crenças e políticas que abraçou."[14]

Por causa dos perigos que sempre acompanham qualquer tentativa de encaixar os seres humanos nas categorias estreitas da "dura" ciência racionalista, é que precisamos desenvolver um instrumento científico mais sensível e flexível que o racionalismo. Como escreveu o crítico literário L. C. Knights: "O que precisamos não é abandonar a razão, mas simplesmente reconhecer que a razão nos últimos três séculos trabalhou num campo que não é a totalidade da experiência, que interpretou erroneamente a parte pelo todo e impôs limites arbitrários ao seu próprio funcionamento."[15]

Essas palavras foram escritas há quase cinqüenta anos, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial. Mas o tipo de racionalismo estreito e defensivo que Knights aqui descreve continua a dominar nossa cultura intelectual contemporânea. Há cinqüenta anos, o remédio mais óbvio para esse problema foi a tentativa de aplicar os modos de explicação psicanalíticos. Hoje, tornou-se razoavelmente claro que esse remédio não funcionou. Hoje, se quisermos seguir o rumo verdadeiramente razoável recomendado por Knights, creio que temos de deixar de lado a psicanálise, junto com seu racionalismo e "mentalismo". Precisamos em seu lugar desenvolver uma compreensão mais darwiniana da razão de acordo com o tipo de teoria da natureza humana darwiniana cuja formulação já está a caminho.

Um dos mais atraentes aspectos da visão de Gerald Edelman desse problema é, como cientista profissional formado na tradição objetiva e de certo modo racionalista, reconhecer que a epistemologia de base biológica que deve escorar toda teoria da natureza humana neodarwiniana não deve excluir questões de valor, nem, na verdade, questões de moralidade:

> Além de limitar nosso realismo, temos de levar em consideração questões históricas e culturais, e as relacionadas com valor e objetivo. Isso pode parecer estranho numa discussão de ciência, que se supõe isenta de valor. Mas a ciência demasiado elogiada como isenta de valor é aquela baseada na posição galileuana, uma ciência física que bastante deliberada e justificadamente excluiu a mente da natureza. Uma epistemologia de base biológica não tem esse luxo.[16]

O fato de toda teoria da natureza humana neodarwiniana ser obrigada a levar em consideração questões de valor, moralidade e sentimento não significa que a razão deixe de desempenhar algum papel nela. O que precisamos, como já sugeri, é exerci-

tar nosso ceticismo sobre a maneira como se usou a razão no passado, e reajustar nossa prática presente de acordo com isso.

Um de meus principais objetivos ao escrever este livro foi empenhar-me nesse exercício de ceticismo construtivo. O que tentei mostrar, examinando em profundidade uma teoria da natureza humana moderna, é que nossa cultura intelectual moderna, apesar de todo seu secularismo e racionalismo, continua em grande parte sendo de natureza teológica ou cripto-teológica. Por isso é que a psicanálise, com sua sutil refusão das ortodoxias judaico-cristãs e sua dependência quase inteiramente invisível da teoria criacionista da natureza humana, revelou-se tão profundamente atraente. Ao procurar explicar como o movimento psicanalítico alcançou o prestígio médico que lhe foi conferido durante nosso século (sobretudo nos Estados Unidos), achei necessário escavar fundo na história médica e reconstruir, no espírito do arqueólogo, um estágio no desenvolvimento da neurologia e psiquiatria modernas que foi quase por inteiro obscurecido pela mitologia médica moderna. A conclusão a que cheguei, ou seja, de que a enfermidade supostamente sofrida pelas primeiras pacientes de Freud jamais existiu, é uma parte muito importante da minha argumentação. Mas minha principal preocupação, como estará evidente, não é tanto com os motivos *médicos* para os erros de diagnóstico de Freud, quanto com os motivos *psicológicos*. Por isso dediquei tanta atenção à enorme idealização pelo criador da psicanálise de seus heróis médicos — sobretudo Charcot, Breuer e Fliess. Ao sugerir que a suscetibilidade de Freud à adoração de heróis era uma manifestação de seu próprio complexo messiânico, não estou apresentando uma visão inteiramente nova. Espero, contudo, que a versão particular que aqui dei dele como líder de um movimento messiânico ajude a esclarecer ao mesmo tempo a psicanálise e seu lugar em nossa história cultural.

Será quase inevitável que alguns leitores deste livro vejam, no retrato de Freud que apresentei, não uma derrocada para o racionalismo, mas outra vitória para ele. As confusões messiânicas da psicanálise serão encaradas por esses racionalistas duplamente determinados como apenas um fenômeno estranho, regressivo, daqueles que logo abandonaremos para sempre, à medida que a razão for estendendo seu domínio. Ou serão vistos simplesmente como sintomas de uma vontade fraca, considerando-se a necessidade de um ateísmo ainda mais determinado, e de um racionalismo ainda mais inflexível.[17] Sem dúvida, trata-se de uma possível maneira de reagir à crítica da psicanálise que apresentei. Contudo, não é minha intenção oferecer um conforto tão simples assim ao racionalismo. Pois, como já deve estar claro, optei por examinar a psicanálise tão longamente não porque a encare como uma aberração, mas porque a vejo apenas como um caso especial de uma provação intelectual muito mais geral. Não foram só Freud e seus seguidores que internalizaram profundamente as doutrinas criacionistas sobre a natureza humana e a psicologia humana, mas nossa cultura intelectual como um todo.

Uma das premissas em que se baseou todo meu argumento é que não podemos libertar-nos de nossas próprias suposições criacionistas simplesmente reconhecendo-as nos outros. Em termos intelectuais, é bem possível que muitos pensadores há muito tenham descartado o conceito de Deus e simultaneamente abraçado a teoria da seleção natural. Mas na medida em que continuamos a imaginar os seres humanos como consistindo de uma "mente" não física, de alguma forma ligada, mas separada, do nosso corpo, e continuamos a ver a evolução como teleológica e hierárquica, permanecemos cripto-criacionistas. O fato de simplesmente reconhecer as extravagâncias intelectuais da psicanálise não vai em si libertar-nos dessa provação intelectual. Precisamos, como já sugeri, concentrar nosso ceticismo não apenas na psicanálise, nem no marxismo, e tampouco no estruturalismo ou na desconstrução, mas no próprio conceito da própria razão.

Na busca de um instrumento de investigação mais sensível que o idealizado pelo racionalismo, minha preferência pessoal é por uma visão racional semelhante à esboçada por Nicholas Humphrey. Como vimos antes, ele sugere que evoluímos nossas aptidões comportamentais, a que tendemos a nos referir como "intelecto", antes de tudo para nos permitir prever e reagir ao comportamento imensamente complexo dos seres humanos e de nossa própria família e grupos sociais. Essa visão funcional do intelecto não é um conceito da "mente" racionalista, pois implicitamente inclui as várias aptidões que tendemos a abstrair de nosso comportamento político, social e íntimo, e rotulamos de "simpatia", "intuição", "razão", "percepção" ou "sentimento". Eu preferiria designar esse aspecto do comportamento humano, embora o próprio Humphrey não o faça, como nosso "intelecto imaginativo", ou simplesmente "imaginação".

Uma vez que aceitamos essa explicação da evolução do intelecto humano, não podemos também defender que o comportamento inteligente é rigidamente determinado por fatores genéticos, ou mesmo governado por alguma "biogramática" inata. Pois devido às formas infinitamente variadas assumidas pelas sociedades e pela interação social, e acima de tudo aos vários graus de renúncia que podem ser biologicamente adaptáveis a uma determinada situação, a eficácia da adaptabilidade de nosso intelecto pode muito bem depender da posse de uma flexibilidade correspondente. Desde que nos permitimos exercer plenamente essa flexibilidade, damos a nós mesmos pelo menos uma oportunidade de ordenar razoavelmente nossos assuntos. Parece, contudo, que a maior parte da prática educacional moderna e dos princípios religiosos mais antigos tiveram o efeito de restringir a flexibilidade imaginativa, e de limitar gravemente nosso alcance imaginativo. Na medida em que nos sujeitamos a essas restrições e artificialmente revestimos nossa imaginação com os rigores de nossa estrutura social e econômica e do ascetismo em que essa estrutura se baseia, é nessa medida que provavelmente iremos administrar mal nossos assuntos.

Não podemos, em vista das nossas atuais estruturas sociais, jamais abandonar a ciência ou reverter a uma vida intuitiva, segundo as conclusões não verificadas e não

conferidas de nossas mais impulsivas intuições. Seria ao mesmo tempo insensato e perigoso até mesmo apresentar isso como uma possibilidade utópica. Por esse motivo, ainda precisamos de todas as convenções exigentes de provas, céticas, sistemáticas, que se incluem entre os mais valiosos elementos de nossa tradição científica. Ao mesmo tempo, porém, não podemos dar-nos o luxo de esvaziar todo o nosso intelecto imaginativo daquelas aptidões que chamamos de "simpatia", "compaixão", "sentimento" — ou mesmo "raiva" e "ódio". Nem podemos nos permitir renunciar às mais extraordinárias de nossas aptidões — a capacidade de formar imagens para pensar profunda, rica e coerentemente sobre as relações e a sociedade humanas. Se, em deferência à autoridade ou ao espírito de nossos tempos, renunciarmos a esses aspectos imaginativos e emocionalmente ricos do nosso intelecto, tudo o que conseguimos é criar essa capacidade artificial e profundamente perigosa que é o "intelecto racional", e fazer isso descartando os próprios elementos do nosso intelecto que são os mais adaptáveis — que influenciam mais diretamente a maneira como entendemos e formamos nosso comportamento e o dos outros.

A não ser que usemos todo o alcance de nosso intelecto imaginativo, não podemos sequer começar a definir os problemas apresentados pelo comportamento humano. Isso se aplica à literatura, à religião e ao ritual, ao amor sexual, ao comportamento de pais e filhos, ou, na verdade, a todo aspecto do comportamento em geral tratado por antropólogos ou psicólogos. Também se aplica à disciplina que está por trás de todas as outras — a história.

Temos de retomar nossas forças imaginativas dos artistas e poetas a quem as delegamos. Pois é perigoso delegar forças imaginativas, como é perigoso delegar qualquer força. Necessitamos de nossa imaginação. Pois a imaginação não é uma coisa que Deus nos deu para que alguns homens e mulheres escrevessem poesia e alguns outros a lessem. É uma capacidade do animal humano que evoluiu sua rica complexidade através de todos os milênios de nossa evolução mamífera. A explicação muito mais provável para essa força complexa e notável é que tem valor para a sobrevivência. Se assim for, seria tão insensato renunciar ao seu poder total quanto abandonar o uso de nossas pernas ou de nossas mãos. Só quando reaprendermos a usar nossa imaginação — usá-la não impulsiva ou excentricamente, mas sistemática, consistente e coerentemente — e quando aplicarmos todos os recursos de nosso intelecto imaginativo para a construção de uma teoria adequada da história humana, começaremos pela primeira vez então a apreender as realidades de nossa própria natureza e situação históricas.

Enquanto não o fizermos, parece provável que continuaremos às voltas com a cultura dissociada, intelectual, que habitamos hoje, uma cultura científica e tecnológica politicamente influente, desprovida de simpatia humana, e uma cultura artística que, por ter inconscientemente internalizado a imagem de sua própria superficialidade, está disposta a ficar atrás do processo político e conceder às ciências naturais o direito

exclusivo de explorar sistematicamente a realidade, e pronunciar-se, autoritárias, sobre ela. Essa cultura intelectual dissociada, junto com a extirpada sensibilidade que lhe cabe, é uma cultura que, seja o que for que seus membros possam conscientemente professar, existe em inconsciente cumplicidade com aquelas estratégias políticas que buscam subordinar as necessidades humanas ao progresso tecnológico, que se submetem, humildes, a leis econômicas imaginárias, e que se dedicam a desperdiçar a riqueza humana na compulsiva busca de materiais valiosos. É uma cultura intelectual que, por sua própria natureza, endossa tacitamente a suposição de que se devem descartar os sentimentos humanos, a realização humana e a riqueza de nossas relações íntimas e comunitárias como fatores nas equações da política, e que homens e mulheres têm de submeter-se de bom grado, pacífica e mesmo zelosamente, ao governos da cruel junta do racional e do quantificável.

Essa suposição tornou-se hoje a ortodoxia dominante e quase inconteste de nossa sociedade tecnocêntrica, madura. Conseguiu alcançar tamanha posição de domínio porque se associa a uma teoria da natureza humana que, longe de ser um recente afloramento de nosso moderno ambiente tecnológico, está no próprio coração de nossas mais antigas e reverenciadas tradições religiosas. É uma teoria que desfruta aceitação quase universal não apenas por padres e políticos, mas também por psicólogos e filósofos, e que foi endossada por praticamente todo movimento significativo da história do racionalismo ocidental, incluindo a psicanálise. São as conseqüências epistemológicas dessa teoria, inteiramente falsa, que venho tentando estabelecer neste capítulo — e na verdade em todo este livro. É a teoria que, em sua forma mais comum, defende que os seres humanos se compõem de duas entidades separadas, mas interligadas — a mente, pura, e o corpo, relativamente impuro. Defende ainda que a mente constitui a realidade essencial do indivíduo, e que, com quanto mais segurança ela possa afirmar seu domínio e controle sobre o corpo, com mais segurança progredirá a causa do conhecimento e progresso humanos. A essa teoria se poderia dar muitos nomes diferentes: dualismo cartesiano, idealismo platônico, racionalismo aristotélico, reducionismo apocalíptico, dualismo anjo-besta, ou mesmo cristianismo. Todos esses nomes, contudo, tendem enganosamente a identificar uma teoria de alcance muito mais amplo. É mais útil designá-la simplesmente de racionalismo ocidental — seja em sua forma religiosa ou pós-religiosa.

Como a psicanálise tenta tratar do domínio dos sentimentos e da sexualidade humanos, Freud às vezes foi visto como um adversário do racionalismo, mas ele mesmo jamais teve essa ilusão. Via-se mais ou menos como se via Ernst Haeckel, como um adversário militante da religião que procurava vencer a superstição com a razão. "Quanto mais os tesouros do nosso conhecimento se tornam acessíveis às pessoas", escreveu, "mais se disseminará a deserção da crença religiosa, a princípio só de suas vestimentas obsoletas, ofensivas, mas depois também de suas pressuposições fundamentais." Esta, como observou muito corretamente Peter Gay,

> é a essência da argumentação de Freud: as próprias premissas da ciência são incompatíveis com as da religião. (...) "A guerra entre a ciência e a religião", *slogan* militante do século XVIII, que com tanto fervor ecoou no XIX, continuou representando uma verdade axiomática para Freud até os meados do século XX. Como mais de uma vez ele disse, em mais de um texto, a religião era, muito simplesmente, o inimigo. (...) O exemplo racionalista de Freud assemelha-se, e dá continuidade, ao pensamento anticlerical do século XIX... Toda a sua visão da religião como um inimigo foi compartilhada pela primeira geração de psicanalistas.[18]

Embora Freud decidisse derrotar esse inimigo, não conseguiu. Não conseguiu porque, como outros racionalistas militantes, não foi capaz de compreender que o próprio racionalismo que, nos séculos XVIII e XIX, se opunha ativamente à religião, nascera ele mesmo das superstições que buscava eliminar.

Uma das muitas coisas significativas resultantes do malogro de Freud é que o empreendimento em que nossa cultura científica entrou em 1859, com a publicação de *A origem das espécies*, permanece inacabado. A meta de concluir esse empreendimento não é necessariamente inatingível. Mas remota. Antes de poder ser alcançada, as formas externas da cultura humana têm de ser revisadas com ceticismo. E revisadas não da estreita perspectiva do racionalismo, mas de todos os recursos do intelecto imaginativo. Em outras palavras, A viagem do *Beagle* tem de ser refeita repetidas vezes, e agora seu rumo deve ser estabelecido de modo a seguir não para as ilhas remotas e às vezes inabitadas, mas para as populosas praias da história humana, onde, e só onde, é possível examinar as mais importantes formas de comportamento religioso, político e econômico.

A viagem em questão é arriscada e, como todas as viagens de descoberta, seu sucesso depende não da velocidade da partida, mas da minuciosidade dos preparativos feitos para embarcar nela.[19] Este livro visa a ser uma contribuição para esses preparativos. O que tentei mostrar, relacionando o movimento psicanalítico com o contexto cultural e religioso do qual ele se desenvolveu, é que, na mesma medida em que aceitam o cripto-criacionismo do "racionalismo", os intelectuais modernos seguem de fato as pegadas das elites clericais em toda a história. Pois quando pensadores aceitam, de modo não-crítico, o *ethos* do racionalismo, sua função não é tanto descobrir as verdades naturalistas sobre a evolução humana, mas suprimir, transcender, ou de alguma outra maneira livrar-se dessas verdades. No estruturalismo, no marxismo e na própria psicanálise — todas teorias da natureza humana que começam repudiando as provas oferecidas pelo comportamento humano —, a função cultural do intelectual como agente da mitificação foi levada a extremos sem precedentes. Bem poderíamos invocar as palavras de Nietzsche:

> Quanto esconde hoje em dia a cultura, ou pelo menos quanto deseja esconder! A solidez de nossos melhores estudiosos, sua indústria automática, as cabeças fume-

> gando noite e dia, sua própria capacidade e competência: todas essas qualidades indicam com mais freqüência o desejo de esconder e suprimir alguma coisa.[20]

Um dos mais eficazes meios que os intelectuais sempre usaram para promover seu papel como agentes da mitificação foi o que se poderia chamar de o "mito da dificuldade". Os pensadores cristãos tradicionais sempre foram doutrinariamente comprometidos com a visão de que os segredos últimos da história e natureza humanas eram misteriosos, só conhecidos do próprio Deus, e seriam revelados apenas na plenitude do tempo, quando chegasse afinal o momento apocalíptico. Essa crença foi defendida não apenas por pensadores cristãos pré-científicos, mas também por cientistas cristãos como Isaac Newton e Robert Boyle. Nossa cultura intelectual moderna preservou essa visão apocalíptica da natureza e do conhecimento humanos numa forma secularizada. Ainda tendemos a acreditar que as "leis" da natureza humana são secretas, misteriosas, simbólicas e inacessíveis, e que só podem ser formuladas por meio de teorias abstrusas, ou pela elaboração de modelos abstratos da "mente".

Em geral, seria mais racional admitir que as "leis" da natureza humana, longe de ser secretas ou simbólicas, estão estampadas abertamente nas páginas de nossos livros de história e na própria face do comportamento humano, em letras tão fortes e caracteres tão rubros de sangue que nós, em nosso amor pelo refinado e o misterioso, jamais sequer sonhamos em tentar lê-las. Isso não significa que deveríamos substituir o "mito da dificuldade" pelo seu oposto, e afirmar que a natureza humana é transparente, ou explicável simplesmente em referência ao "bom comum". Mas não há motivo algum para aceitar a visão comum de que o mistério da natureza humana foi destinado a permanecer eternamente além de nossa compreensão, ou que não se possa vê-lo de modo algum.

Pois uma das mais sérias limitações dos intelectuais da cultura judaico-cristã sempre foi sua disposição de aceitar que alguns dos maiores problemas da existência humana são impenetráveis. Embora essa visão tenha sido retirada há pouco do porão da história, espanada de sua poeira, e apresentada como uma das doutrinas fundamentais do pós-modernismo, tem origens reconhecidamente antigas. Pois deriva, enfim, da crença em que os maiores mistérios são o domínio exclusivo de Deus e de que suas criaturas só têm direito a procurar desvendar os menores.

Tão acostumados estamos com a história bíblica da Queda que às vezes esquecemos que o mito-fundação de toda a nossa cultura religiosa põe um tabu contra o conhecimento no centro exato da história humana. As fronteiras desse tabu têm mudado perpetuamente, e não é mais imposto, como era, pela tortura e o terror. Mas não devemos sucumbir à ilusão de que escapamos de todo ao tabu. Muitas de nossas atitudes contemporâneas para com o conhecimento e para com a investigação da natureza humana sugerem que o terror continua subsistindo muito depois de desmantelado o aparato da tortura religiosa. Nessa medida, nossa vida intelectual ainda é em

grande parte dominada pelo medo e o tabu. Só identificando os tabus que ainda restringem nossa imaginação intelectual, e transgredindo-os abertamente, teremos a possibilidade de criar na realidade um *modicum* daquela liberdade intelectual que constantemente idealizamos, mas que na prática não possuímos.

Freud muitas vezes conseguiu criar a ilusão de que ele mesmo cometera esse ato de transgressão. O fato de não tê-lo na realidade cometido levou os críticos céticos a repudiar depressa demais o seu legado, sem examinar com detalhes os motivos para esse malogro. A visão de que se deve rejeitar de imediato a psicanálise é uma visão da qual não posso partilhar. Pois, como escrevi em minha introdução, dediquei todo um livro a uma teoria que acreditava fosse errada em parte por achar que é errada de maneira sobretudo interessante, e em parte para estabelecer a necessidade de uma teoria alternativa da sexualidade e da natureza humanas.

Creio que o que devemos reconhecer é que embora o próprio Freud não tenha conseguido formular uma teoria da natureza humana adequada, sua tentativa foi muito mais importante do que muitas, no mínimo porque procurou encontrar um lugar para muitos aspectos da natureza humana que outros teóricos, ainda mais rigorosamente racionalistas que ele, buscaram excluir de sua perspectiva, ou mesmo extirpar de todo da natureza humana. É pelo fato de o racionalismo de Freud ser menos cortante e menos frio do que muitos outros que nós, nos momentos agonizantes de nosso emaciado e encolhido humanismo, às vezes seguimos o exemplo de Anna Freud, e nos amontoamos em busca de calor nas amplas dobras do *Lodenmantel* verde de Freud.

O fato de termos feito isso enquanto cultura não deve ser motivo de vergonha, ou culpa, ou de nervosismo erudito. Nem deve ser uma ocasião para punir Freud por enganar-nos, ou a nós mesmos por termos sido enganados. Se quisermos continuar no caminho da exploração, isto deve ser ocasião para análise. Neste livro, tentei empreender essa tarefa, respondendo ao *ethos* individualista da "psicanálise" de Freud com um ensaio sobre análise cultural. Embora esse ensaio seja muitas vezes crítico a ele, e às suas teorias, procurei moderar minha crítica em toda a sua considerável extensão, e termino moderando-a mais uma vez. Pois o patrimônio da psicanálise é grande e complexo. Inclui, além dos textos do próprio Freud, as contribuições de muitos psicanalistas dissidentes ou de espírito independente. A obra deles contém, em meio à grande pobreza teórica e miscelâneas intelectuais inúteis, uma pequena quantidade do ouro da verdadeira intuição psicológica. Creio que só se aceitarmos com gratidão esse legado estaremos em condições de ir além da psicanálise e construir uma teoria da natureza humana que *seja* consonante com a biologia darwiniana, e que possua de fato a força explanatória que falta à psicanálise.

A tarefa de construir essa teoria já começou, e muitos teóricos evolucionistas já lhe deram contribuições. Se pusermos religiosamente toda nossa confiança na ciência e seguirmos obedientemente todos os seus preceitos, o que tendemos a fazer nestes últimos três séculos, há pouca probabilidade de algum dia surgir dessas contribui-

ções uma teoria da natureza humana adequada. Se, seguindo a lógica interna da própria ciência, submetermos nossas teorias do conhecimento ao ceticismo da "mente" racionalista, quase inevitavelmente terminaremos, como a maioria dos pensadores pós-modernos, entrando em conluio com os mais tirânicos e repressivos aspectos da tradição intelectual que buscamos criticar. Se, contudo, buscando não rejeitar a ciência, mas regenerá-la, examinarmos os problemas da natureza humana com a quase infinitamente valiosa inteligência do corpo, trouxermos à nossa atenção todas as riquezas e recursos da imaginação humana, a tarefa que Darwin deixou inacabada talvez seja concluída.

POSFÁCIO

As falsas memórias de Freud

A Psicanálise e o Movimento de Recuperação da Memória

A OBSERVAÇÃO DE QUE os textos de Freud, e em particular sua teoria da repressão, são a fonte última do movimento de recuperação da memória que floresceu nos Estados Unidos, na última década, já foi feita em inúmeras ocasiões. O tema é imenso, e para evitar o emaranhamento com o presente, só o abordei brevemente nesta tentativa de rever o passado psicanalítico. Mas como o movimento de recuperação da memória assumiu uma importância tão extraordinária na psicoterapia contemporânea, nenhuma tentativa de avaliar a influência de Freud em nosso século seria completa se não oferecesse uma explicação desse movimento e do fenômeno da "falsa memória" que, na opinião de muitos, se associa a ele.

Um dos obstáculos no caminho de toda avaliação realista do movimento de recuperação da memória é a dificuldade da maioria das pessoas para compreender imaginativamente a sua abrupta escalada, e a extraordinária rapidez com que passou a dominar o debate da saúde mental nos Estados Unidos, e logo se transferiu para os programas de saúde de muitos outros países. Como escreveu Frederick Crews, "mais ou menos há uma década, uma onda de choque varria a psicoterapia em todos os Estados Unidos, causando importantes repercussões em nossas famílias, tribunais e hospitais. Um simples diagnóstico para vagos males — o abuso sexual inconscientemente reprimido na infância — evoluiu nesse breve período de tempo de sua quase não-existência para uma freqüência epidêmica.[1]

É impossível dizer com qualquer precisão a exata freqüência desse diagnóstico hoje nos Estados Unidos. Mas é possível fazer estimativas abalizadas. O próprio Crews transmite a estimativa conservadora de que um milhão de pessoas foram ajudadas por seus psicanalistas a recuperar supostas "lembranças" de abuso sexual infantil desde 1988 apenas. Dezenas de milhares de famílias têm sido dilaceradas por acusações de incesto surgidas dessas "lembranças recuperadas". Tão enormes e desagregadoras vêm sendo as conseqüências desse tipo de terapia que parece não haver a menor dúvida de que, daqui a cem anos, historiadores e sociólogos estarão estudando um dos mais extraordinários episódios na história do século XX, e com toda a probabilidade estarão discutindo suas causas.

Parece razoavelmente claro, porém, que um dos fatores cruciais associados com o surgimento do movimento de recuperação da memória é a negação generalizada da realidade do abuso sexual infantil que reinou entre advogados e profissionais da saúde na maior parte do século XX. No campo da lei, uma influência particularmente forte foi exercida por John Henry Wigmore, cujo monumental *Treatise on Evidence* (1934) foi um dos mais famosos textos legais já publicados nos Estados Unidos. Nele, Wigmore expõe suas opiniões sobre a confiabilidade das mulheres e crianças como testemunhas em casos de abuso sexual. A doutrina que apresenta impede a credibilidade de qualquer mulher — sobretudo se é criança — que se queixa de um crime sexual. Wigmore adverte que mulheres e meninas têm, em sua opinião, predisposição a levantar acusações contra homens de bom caráter. Recomenda pois que qualquer queixosa, mas sobretudo a menina que acusa o pai de incesto, deve ser examinada por um psiquiatra para determinar sua credibilidade.[2]

Pelo menos nos quarenta anos seguintes, foi extremamente difícil para as mulheres, e acima de tudo as meninas, conseguirem uma audiência por acusações de ataque sexual ou incesto feitas contra homens. Isso se aplicava não apenas aos tribunais, mas também às clínicas. Repetidas vezes elas descobriram que suas lembranças de abuso sexual, inteiramente verdadeiras, eram rejeitadas ou negadas pelos psicoterapeutas. Inúmeras vezes explicações factuais de crianças perturbadas e angustiadas eram recusadas como fantasias.

Essa maciça negação da experiência de mulheres e meninas que haviam sido genuinamente vítimas de abuso sexual proporcionou as condições essenciais sem as quais o movimento de recuperação da memória jamais teria crescido e florescido dessa maneira. John Henry Wigmore desempenhou nitidamente um importante papel na indução desse estado de coisas. Mas, como já deve estar claro, essa doutrina jamais se teria instituído sem o apoio da comunidade psiquiátrica. Não há a menor dúvida de que nos Estados Unidos ela recebeu esse apoio em grande parte por causa da influência de um homem — Freud.

O motivo da influência de Freud nessa área ter sido tão perniciosa é logo visível. Na teoria do complexo de Édipo, ele na verdade inventou um perfeito instrumento

teórico para rejeitar acusações de abuso sexual e solapar sua credibilidade. Como a teoria afirmava que toda criança podia fantasiar sobre relações sexuais com os pais, deduziu-se que as lembranças de abuso sexual cometido pelos pais podiam ser interpretadas como fantasias. Embora Freud tivesse observado especificamente em várias ocasiões que as recordações de seduções infantis correspondiam *de fato* a ocorrências reais, a tendência esmagadora da profissão psicanalítica durante todo o século XX foi de interpretar as lembranças de incesto como fantasias. Nesse sentido, pelo menos, a psicanálise em geral e a teoria do complexo de Édipo em particular, causaram danos inenarráveis.[3]

Esses danos não surpreenderiam tanto se, para começar, fosse conhecido de todos como Freud veio a formular o complexo de Édipo. Como já observei, a versão em geral aceita, relatada por Ernest Jones, é que durante sua auto-análise Freud desenterrou uma "lembrança" de uma ocasião em que, na infância, ficara sexualmente excitado ao ver a mãe nua. É bem possível que Jones relatasse fielmente o que Freud lhe contou. Mas não há quaisquer provas de que a cena tenha algum dia ocorrido. Pois, como já vimos, o que Freud realmente escreveu na época foi que recordou uma viagem de trem — uma longa viagem de trem, a partir de cuja duração ele *deduziu* que poderia ter tido a oportunidade de ver a mãe nua. Depois especulou que poderia ter ficado sexualmente excitado por essa visão inteiramente hipotética. Embora pudesse ter afinal vivido a cena que engenhosamente interpretou como uma "lembrança", parece que era com quase toda a certeza uma falsa memória.[4]

A falsa memória de Freud, contudo, foi instrumental na criação de um clima de tirânico ceticismo em relação ao incesto e ao abuso sexual infantil, que continuou quase incontestado durante a maior parte do século. Só nos últimos vinte anos se tornou possível opor-se de fato a esse clima. Isso se deveu quase inteiramente à influência do feminismo. Pois no fim da década de 1970 e início da de 1980, muitas escritoras e terapeutas feministas começaram a reconhecer a freqüência com que os casos verdadeiros de abuso sexual eram vítimas de negação. Com bastante ponderação, passaram a retirar o véu do patriarcado e revelar a realidade escondida por trás.

Mulheres que haviam sido sexualmente atacadas pelos pais, que sempre se lembravam disso, mas guardaram para si o vergonhoso segredo, passaram a falar dessa experiência, ou contar suas histórias em livros. Algumas começaram a revelar suas histórias de abuso sexual a psicoterapeutas que, quase pela primeira vez, estavam preparados para ouvir as histórias e acreditar nelas. Esse desmembramento novo na psicoterapia americana, por sua vez, gerou mais livros. Em 1981, a Harvard University Press publicou *Father-Daughter Incest*, escrito pela psiquiatra Judith Herman, em que ela afirmava convincentemente que a incidência dessa forma de incesto era muito maior do que já se suspeitava até então.

Foram imensas conquistas positivas, e ocasionadas quase inteiramente por mulheres — mulheres que se rebelavam contra a camisa-de-força patriarcal de Freud e

da psicanálise. Deve-se observar que a maioria dessas primeiras pioneiras não buscava recuperar lembranças *reprimidas* de abuso sexual infantil. Buscavam criar um lugar seguro em que as mulheres pudessem revelar as lembranças de abuso sexual infantil, que sempre estiveram presentes, sem serem recebidas com ceticismo e negação.

Se assim é, bem poderíamos perguntar como um movimento que se originou numa revolta feminista contra Freud, numa tentativa de retirar o véu do silêncio de lembranças que jamais haviam sido reprimidas, pôde vir a tornar-se cada vez mais dependente da mais sagrada das doutrinas de Freud — a da repressão.

Uma resposta a essa pergunta é oferecida por Judith Herman, em seu livro de 1981, onde ela combate o patriarcado de Freud e a tirania do complexo de Édipo esbanjando clareza. Mas, como inúmeros críticos de Freud antes e depois, ela não consegue resistir à maciça força da lenda de Freud. Em vez de fugir inteiramente da influência dele, Herman na verdade encontrou a autoridade para sua revolta contra a psicanálise ortodoxa nos textos do próprio Freud. Este Freud, o de 1896 e da teoria da sedução, podia ser visto como uma espécie de protofeminista. Em vez de rejeitar suas histórias de incesto como fantasias, ele ouvira as mulheres que as contavam com respeito e compreensão:

> O patriarca da psicologia moderna encontrou por acaso o segredo do incesto nos primeiros e formadores anos de sua carreira. Era ambição de Freud descobrir a causa da histeria, a neurose arquétipica de seu tempo. Em suas investigações preliminares, conquistou o crédito e a confiança de muitas mulheres, que lhe revelaram seus problemas. Repetidas vezes as pacientes de Freud, mulheres de famílias prósperas e convencionais, desenterravam dolorosas recordações de conflitos sexuais com homens em quem confiavam: amigos da família, parentes e pais. Ele a princípio acreditou nas pacientes e reconheceu a força de suas confissões.

Mas o criador da psicanálise, segundo a versão de Herman, acabou recuando das implicações da teoria da sedução, e optou por incriminar as filhas pelas fantasias incestuosas, ao contrário dos pais pelos atos incestuosos. "No momento em que deu as costas para as pacientes e negou a verdade de sua experiência", escreve Herman, "Freud perdeu o direito à sua ambição de entender a neurose feminina. Ele prosseguiu elaborando a psicologia dominante dos tempos modernos. Uma psicologia de homens."[5]

Judith Herman não foi a primeira pessoa a denunciar essa visão de Freud. Ela mesma se refere à visão muito semelhante adotada pela assistente social Florence Rush, num artigo escrito em 1974. Outra versão do mesmo argumento logo iria, claro, ser apresentada em 1984, em meio à maciça publicidade e polêmica causadas por Jeffrey Masson em seu livro *The Assault on Truth*.

Masson, como sabemos, se formara em psicanálise e buscava, ele mesmo, escapar à doutrina freudiana ortodoxa. A tentação permanente dos colhidos nesse tipo

de situação é submeter-se à autoridade de um novo messias a fim de encontrar a força para rebelar-se contra a tirania do antigo. Foi de certo modo o que Jeffrey Masson, apesar de suas melhores intenções, se viu fazendo. Só que nesse caso o messias com o qual ele buscou a libertação das doutrinas patriarcais foi ninguém menos do que o próprio Freud.

Pois, como Judith Herman, Masson também descobriu um Freud protofeminista visivelmente livre das marcas do patriarcalismo da psicanálise ortodoxa. Nas palavras já citadas, ele escreveu que "as pacientes de Freud tinham a coragem de enfrentar o que lhes ocorrera na infância — muitas vezes incluindo violentas cenas de estupro cometido por um pai — e comunicar-lhe seus traumas... Freud as ouvia e compreendia, e lhes dava permissão para lembrar e falar dessas terríveis ocorrências." Masson, claro, argumenta em seguida, como Judith Herman antes, que o fundador da psicanálise acabou virando as costas à "verdade" que descobrira, por receio, desagrado e revolta dos colegas.[6]

Esse argumento sobre Freud e o abandono de sua teoria da sedução exerceu, sobretudo na famosa versão de Masson, uma enorme influência na maneira como se desenvolveu a psicoterapia americana ao longo dos últimos dez anos. Mas, como sugeri no corpo principal deste livro, trata-se de um argumento que deturpa o verdadeiro rumo de Freud e toda a natureza de sua primeira "descoberta".

Pois o Freud protofeminista que Judith Herman e Jeffrey Masson acharam ter descoberto jamais existiu. Os dois sugerem que as primeiras pacientes de Freud — as que ele discute em *A etiologia da histeria* — o procuravam oprimidas por lembranças de incesto que depois espontaneamente revelavam. Não há mistério algum sobre o motivo pelo qual Herman e Masson deviam supor isso, pois o próprio Freud disse que foi o que aconteceu. Como já vimos, em várias ocasiões, muito antes de abandonar a teoria da sedução, Freud descreveu que suas primeiras pacientes o haviam procurado e contado histórias de abuso sexual, e que ele acabara acreditando nessas histórias.

É bem possível que Freud, decorridos mais ou menos trinta anos, viesse ele mesmo a acreditar nessa versão dos acontecimentos. Pode ter "lembrado" que aconteceu. Mas se essa era a sua lembrança dos fatos, mais uma vez somos obrigados a reconhecer que era uma "falsa memória". Pois em seu ensaio original de 1896 ele deixou bastante claro que quando as primeiras pacientes o procuravam não tinham lembrança alguma de incesto. Como são cruciais, as palavras exatas de Freud devem ser repetidas: "Antes de começarem a análise", escreve, "as pacientes nada sabiam dessas cenas."[7]

Como então essas pacientes sabiam que tipos de cenas se esperava que reconstituíssem? O próprio Freud, como será lembrado, responde implicitamente esta pergunta. "Ficam indignadas em geral", ele escreve, "quando as advertimos que essas cenas vão emergir." Era portanto evidentemente hábito dele informar às pacientes o tipo de cenas que ele esperava que emergissem. Mas se as pacientes se indigna-

vam ao ser informadas de que iam reproduzir cenas de abuso sexual infantil, como Freud as convencia a fazer isso? Mais uma vez, é ele próprio quem nos dá a resposta. "Só a fortíssima compulsão do tratamento pode induzi-las a entrar numa reprodução delas." A frase "a fortíssima compulsão do tratamento" é reveladora. Todos já sentimos, vez por outra, "a fortíssima compulsão do tratamento" quando fomos obrigados a tomar um remédio cujo gosto nos repugna. Freud, devemos lembrar, não era a princípio psicoterapeuta, era médico. Acreditava — sobretudo nessa altura de sua carreira — que estava receitando uma espécie de medicamento. Suas especulações teóricas o levaram a concluir que a "histeria" era uma doença única, e que o "patógeno" que a causava era o abuso sexual reprimido. Sua tarefa era convencer as pacientes a reconstituir as lembranças patogênicas que, segundo suas teorias, alojavam-se numa parte submersa da mente. A obrigação de Freud, assim, não era tratar a paciente. Era curar a doença. A maneira de fazer isso era convencê-la a "lembrar" cenas de abuso sexual ocorridas na infância. Se elas se recusassem, era seu dever, como médico consciente, usar sua "técnica da pressão" e certificar-se de que seguissem o tratamento que receitava. Pois, como ele escreve, "Temos de insistir nisso, temos de repetir a pressão e nos apresentar como infalíveis, até que elas acabem nos dizendo realmente alguma coisa."[8]

Não há prova alguma de que alguma paciente de Freud que o procurou sem lembranças de abuso sexual infantil tenha algum dia sofrido esse abuso. Mas como um número cada vez maior de estudiosos dele tem reconhecido nos últimos anos, e como eu mostrei neste livro, há muitas provas, em sua maioria nas francas e surpreendentes palavras do próprio Freud, de que ele fazia tudo ao seu alcance para convencer, estimular, bajular e às vezes provocar as pacientes para reconstituir cenas de abuso sexual infantil que ele mesmo concebera a partir dos sintomas ou das associações delas. A maneira de Freud tratar as primeiras pacientes não era essencialmente diferentes da maneira que tratou as posteriores. Pois nos dois casos, suas teorias negavam autonomia às mulheres e não aceitavam legitimar as experiências e as lembranças delas. Enquanto suas teorias posteriores levaram inúmeros psicanalistas a convencer mulheres vítimas de abuso sexual de que não o haviam sofrido, o próprio Freud, sob a influência de suas primeiras teorias, muitas vezes tentava convencer as que não haviam sofrido abuso sexual de que o haviam sofrido. Em suma, em seu descaso pela autonomia e direito de autodeterminação psicológica das pacientes, Freud foi exatamente o mesmo patriarca do século XIX *antes* de abandonar a teoria da sedução e *depois*.

Na incompreensão da profunda consistência do patriarcalismo de Freud, e implícita (e às vezes explicitamente) apresentando o Freud anterior como um modelo de sabedoria e sensibilidade terapêuticas, Masson, Herman e todos aqueles que partilharam de suas opiniões recomendavam não um rompimento decisivo com o patriarcalismo de Freud, mas um retorno à sua forma anterior.

O movimento dos sobreviventes do incesto tem às vezes sugerido que o conceito de repressão foi um ingrediente relativamente tardio. Como esse movimento parece ter-se iniciado fora do campo da psicoterapia, talvez haja alguma verdade nisso. Embora Herman e Masson dêem a impressão de que as primeiras pacientes de Freud chegavam com bastante espontaneidade a ter acesso a lembranças de violação sexual, os dois parecem aceitar *simultaneamente* a suposição original do criador da psicanálise de que essas lembranças poderiam ser de todo reprimidas. Fica claro em 1981, quando seu livro *Father-Daughter Incest* foi publicado, que Judith Herman já tinha alguma confiança nas reconstituições psicoterapêuticas de abuso sexual, em oposição às lembranças espontâneas. Ela descreve que uma paciente foi ajudada durante a terapia a reconstituir "lembranças antes reprimidas" das investidas sexuais do pai. Segundo a versão que nos é dada, dos seis anos até meados da adolescência o pai repetidas vezes exibiu-se para ela e insistiu que o masturbasse. É sugerido que ela perdera inteiramente todas as lembranças de quase dez anos de repetido abuso sexual até recuperá-la na psicoterapia.[9]

Mesmo antes da publicação do livro de Jeffrey Masson em 1984, muitos psicoterapeutas na área de Boston e em outros lugares começaram a formar grupos de terapia para sobreviventes do incesto. Parece que nesses primeiros dias do movimento, a maioria dos que se inscreveram nesses grupos de terapia eram vítimas de incesto que nunca se esqueceram da violação. Nos grupos, partilhavam sua experiência com os outros, e sem a menor dúvida se sentiam mais fortes e seguros em conseqüência disso.

Mas o fato mesmo de Freud e suas primeiras teorias terem desempenhado um papel tão crucial na formação do movimento dos sobreviventes de incesto significava que jamais se poderia excluir a possibilidade das lembranças *reprimidas* de abuso sexual. Das descrições que temos deles, fica claro que alguns desses primeiros grupos de terapia também incluíam mulheres que não tinham qualquer lembrança de incesto, mas haviam sido diagnosticadas por seus psicoterapeutas ou psiquiatras como sofrendo de lembranças reprimidas de incesto. Em busca das lembranças ocultas que, supunha-se, explicariam os sintomas dessas mulheres, os terapeutas às vezes usavam uma forma de terapia de grupo de tempo limitado. No início das dez ou doze sessões, elas eram estimuladas a estabelecer metas para si mesmas. Para muitas pacientes sem lembranças de incesto, a meta era recuperar essas lembranças. Na verdade, sentiam-se evidentemente sob considerável pressão do grupo para assim agir e comprovar o direito de pertencer ao grupo. "As mulheres que desejavam recuperar lembranças muitas vezes ficavam preocupadas com a dúvida obsessiva sobre (...) se faziam mesmo parte do grupo." Algumas na verdade definiam sua meta dizendo: "Só quero ficar no grupo e sentir que faço parte dele." Após a quinta sessão, o terapeuta lembrava ao grupo que elas haviam atingido a metade da terapia, com a clara indicação de que o tempo se escoava. À medida que se aumentava assim a pressão, as mulheres sem

nenhuma lembrança começavam a ver imagens de abuso sexual envolvendo os pais ou outros adultos, e essas imagens eram então interpretadas como lembranças ou *flashbacks*.[10]

Não se precisa ser particularmente cético em relação ao movimento de recuperação da memória para reconhecer que o que ocorria aí era que as mulheres sem qualquer lembrança de abuso sexual, e sem qualquer motivo, além do diagnóstico do terapeuta, para acreditar que haviam sido violadas, sofriam imensa pressão psicológica para criar "lembranças" que confirmassem o diagnóstico. É igualmente claro, contudo, que os terapeutas que cuidavam do grupo foram inteiramente incapazes de ver que, como o Freud pré-psicanalítico no qual se haviam modelado, exerciam na verdade uma forma de terapia extremamente coercitiva. Em vez disso, viam evidentemente cada caso de mulher recuperando supostas lembranças de abuso sexual como uma justificativa de seu diagnóstico original, e uma prova científica da teoria da repressão maciça — uma forma de repressão citada pela primeira vez num discurso feito por Judith Herman à Associação Psiquiátrica Americana, em 1985.[11]

As sessões de terapia de grupo do tipo das que aqui descrevi se destinavam ostensivamente a dar poderes às mulheres que nelas ingressavam como pacientes. Não devemos excluir a possibilidade de que, em alguns casos, era exatamente isso o que faziam, ou pareciam fazer. Contudo, parece que um dos outros efeitos era induzir um enorme senso de poder nos psicoterapeutas e psiquiatras que as realizavam. Esse senso de poder logo se disseminou pelas redes informais de psicoterapeutas, ao mesmo tempo que começava a propagar-se formalmente por seminários, livros e teses acadêmicas. Portanto, um movimento que parece ter começado na área de Boston logo passou a espalhar-se por todos os Estados Unidos.

Não há a menor dúvida de que essa disseminação foi muitíssimo acelerada com a publicação, em 1984, do livro *The Assault on Truth*, de Jeffrey Masson. Pois, nas páginas conclusivas, Masson sugeria que os psicanalistas haviam passado o século XX apagando aos poucos o que ele considerava o *insight* original de Freud. Em conseqüência, a maioria dos psicanalistas americanos não reconheceu o que, segundo Masson, estava implícito no ensaio de Freud de 1896. Portanto, não aceitavam que "muitos (provavelmente a maior parte) pacientes tiveram infâncias violentas e infelizes, não por algum defeito em sua personalidade, mas por uma coisa terrível que os pais lhes haviam feito". Masson esclarecia em seguida que se referia especificamente ao abuso sexual de filhos cometido por pais. Sugeria que o abuso sexual talvez "formasse o âmago de toda neurose grave", e que se assim fosse, "não seria possível concluir com sucesso a cura de uma neurose se esta ocorrência fundamental fosse ignorada". O que Masson chega muito perto de dizer é que todos, ou quase todos, os casos graves de neurose têm uma única causa por trás — o abuso sexual infantil — e que os psicanalistas ortodoxos se empenhavam coletivamente numa maciça negação dessa realidade. Pela sugestão, Masson convocava assim um esforço coletivo maciço

para recuperar essas dolorosas lembranças de incesto. "A recuperação livre e franca dessas lembranças dolorosas", escreve, "não pode ocorrer diante do ceticismo e do medo da verdade."

Nos bombásticos parágrafos conclusivos do livro, faz seu apelo bastante explícito:

> É hora de pararmos de nos esconder do que, afinal, é uma das grandes questões da história humana...
>
> Se para a comunidade terapêutica não for possível tratar dessa questão de maneira franca e abrangente, então é hora de os pacientes pararem de submeter-se à desnecessária repetição de sua dor mais profunda e antiga.[12]

Escrevendo isso, Masson lançava um ultimato a toda a comunidade psicoterapêutica americana. O que dizia, na verdade, era o seguinte: "Enfrentem a realidade do incesto e o fato de que, como defendeu a princípio o próprio Freud, as lembranças ocultas de abuso sexual infantil são a causa arraigada dos sintomas de seus pacientes, e permitam que eles recuperem essas lembranças na terapia. Do contrário, eles os deixarão." O corolário dessa visão era implícito, mas jamais declarado: "Se vocês não têm coragem nem honestidade para permitir que as lembranças reprimidas de incesto dos pacientes surjam, eles irão abandoná-los e encontrar outros psicoterapeutas que *permitam*."

Se Jeffrey Masson fosse a única pessoa pregando essa nova compreensão de Freud à comunidade terapêutica, seu ultimato talvez tivesse relativamente poucas conseqüências. Mas ele, como podemos ver agora, fazia na verdade parte de um movimento histórico mais amplo. Muitos escritores e terapeutas, entre eles Judith Herman, em Boston, e outros terapeutas e psiquiatras em outras partes, pregavam um evangelho muito semelhante.

Creio que a melhor maneira de entender a dinâmica imensamente poderosa desse novo movimento psicoterapeuta é traduzir seu grito de guerra do registro secular moderno para um mais antigo, e mais profundamente enraizado em nossa cultura. Pois o que Judith Herman, Jeffrey Masson e outros diziam eram algo semelhante a isso: "Ai de vós, psicanalistas ortodoxos, fariseus. Pois tereis criado o sepulcro inconsciente de vossos pacientes", e desviado vossos olhos do mal e da corrupção que nele habitam. "Ai de vós, psicanalistas, geração de víboras! Arrependei-vos de vossos modos e sereis salvos. Pois só aqueles que seguem o único e verdadeiro Freud, que outros esconderam, mas a quem eu revelei, serão curados e salvos no final. Mas todos aqueles que não crêem sofrerão por sua descrença. Pois seus pacientes os abandonarão. E serão jogados no lago de chamas do desespero terapêutico, onde serão atormentados por toda a eternidade."

Provavelmente, jamais se saberá com exatidão como se propagou esse evange-

lho. Pois o fez não por meio de livros, mas da maneira como se propagam os novos evangelhos — verbalmente, e pelo exemplo. Propagou-se por redes informais de psicoterapeutas, e por terapeutas que se encontram em intervalos para o café, em conferências, ou *workshops*. Em conseqüência, disseminou-se rapidamente. O que tornou seu avanço indetectável a princípio foi a facilidade com que se revelou possível implantar, ou criar por sugestão, "lembranças" de incesto em mulheres que antes não tinham reminiscência alguma de violação. Os terapeutas, desconhecedores da maleabilidade da memória humana, trataram as extraordinárias e vívidas "lembranças" que as pacientes passaram então a imaginar como provas de que a "repressão maciça" podia ocorrer, e de fato ocorreu.

Logo depois, a crença em que as lembranças reprimidas de abuso sexual infantil eram a causa das neuroses mais graves, sobretudo nas mulheres, começou a ser abraçada por determinados grupos e subgrupos de psicoterapeutas e psiquiatras em todos os Estados Unidos. Foi abraçada não apenas por muitos terapeutas, hipnoterapeutas e terapeutas do corpo de vanguarda, mas por alguns terapeutas de formação psicanalítica da velha guarda, e por muitos psicanalistas jovens. Também foi abraçada por ilustres psiquiatras e mesmo neurologistas. Muitos males psiquiátricos cuja etiologia permanecia obscura eram agora apresentados por alguns clínicos como conseqüência de abuso sexual na infância. Publicaram-se estudos bastante sofisticados propondo demonstrar essa etiologia.[13]

Tampouco se recorreu ao diagnóstico de abuso sexual infantil apenas para explicar distúrbios psiquiátricos. Uma recente contribuição academicamente séria ao que se poderia chamar de teoria psicanalítica pós-massoniana apresenta uma lista intitulada "Sintomas de Abuso Sexual Infantil". Inclui um trecho intitulado "Mudanças no Desempenho Escolar", especificando os seguintes possíveis indicadores de abuso sexual:

> Notas mais baixas
> Diminuição de interesse na escola
> Dificuldade de concentração
> Fobia à escola[14]

Este é apenas um pequeno exemplo de como as listas de sintomas apresentadas como auxílio à diagnose de lembranças reprimidas de abuso sexual infantil proliferou nos últimos anos em algumas subculturas da psicoterapia americana. A única conclusão certa que se pode tirar do estudo dessas listas é de que a essa altura quase não há forma alguma de comportamento humano negativo ou brandamente ansioso, do medo do escuro a não escovar os dentes, que não tenha sido citada por terapeutas americanos nos últimos anos como um possível indicador ou sintoma da existência de lembranças reprimidas de abuso sexual infantil.[15]

Assim que começou a ser aceito por alguns terapeutas e orientadores, em meados da década de 1980, que *milhões* de pessoas nos Estados Unidos sofriam de lembranças reprimidas, o movimento de recuperação da memória avançou realmente a pleno vapor, e pouco depois pacientes que jamais haviam tido reminiscência alguma de violação surgiam da terapia com "lembranças" detalhadas e ricas de como haviam sido sexualmente violados na infância.[16]

Muitas livrarias nos Estados Unidos têm seções inteiras dedicadas à "Recuperação". Uma proporção cada vez maior dos livros dessas seções trata do incesto, e muitos são sobre lembranças reprimidas e a recuperação terapêutica dessas "lembranças". De longe o mais importante desses é *The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Abuse* [A coragem de curar: um guia para as sobreviventes do abuso sexual infantil], escrito por Ellen Bass e Laura Davis. Uma das maneiras de dar uma idéia da dimensão e poder do movimento de recuperação da memória é simplesmente registrar o fato de que *The Courage to Heal*, publicado em 1988, já vendeu até agora mais de 750.000 exemplares só nos Estados Unidos.

The Courage to Heal foi descrito como a Bíblia do movimento de recuperação da memória. Se quisermos entender o enorme impacto que esse livro teve na história norte-americana, na última década, creio que essa descrição deve na verdade ser tratada com muita seriedade. Porque em última análise, como tentei mostrar neste breve apêndice à minha argumentação central, o movimento de recuperação da memória, embora possa ser apoiado por algumas feministas, não pertence à causa da liberação. É um movimento essencialmente patriarcal, cujas origens podem ser remontadas ao mais severo patriarca e profeta da psicologia moderna — Freud. Suas teorias são surpreendentemente semelhantes às de outros movimento de revivificação puritana, e foi em grande parte por isso que grassaram, em todos os Estados Unidos puritanos, não *contra* a onda do fundamentalismo cristão, mas a ele aliado. Pois em algumas comunidades as mulheres eram incentivadas a recuperar "lembranças" de incesto quase com tanta freqüência por ministros religiosos ou conselheiros cristãos quanto por psicoterapeutas seculares.

Como ocorre com as principais figuras de quase todos os movimentos revivalistas, não há motivo algum para duvidar-se de que a autenticidade de Ellen Bass e Laura Davis, e a total sinceridade do livro delas, facilitarão a cura e integridade psicológica. Mas do mesmo modo que os revivalistas mais tradicionais sempre agiram vitalizando as ansiedades e o senso de pecado daqueles que buscam converter, Bass e Davis estimulam suas leitoras a procurar em suas lembranças segredos sinistros e vergonhosos que, dizem-lhes, talvez tenham ficado ocultos pelo poder da repressão.

O abuso sexual na infância tornou-se, na verdade, o novo Pecado Original nos puritanos Estados Unidos, e uma das finalidades de *The Courage to Heal* é ajudar às mulheres que não têm reminiscências de violação a "encontrá-las". Todo o livro é em certo aspecto um substituto literário, ou um complemento, daquelas sessões de tera-

pia de tempo limitado do grupo de sobreviventes que já descrevi aqui. Com a ajuda de *The Courage to Heal* e de terapeutas que acreditam na possibilidade da "repressão maciça", centenas de milhares de mulheres recuperaram "lembranças" de que foram estupradas, ou sexualmente violadas, repetidas vezes e por longos períodos, na infância. Mas até agora não se apresentaram quaisquer provas externas que demonstrem convincentemente que alguma "lembrança", recuperada por terapia de abuso sexual repetido e prolongado, corresponde na verdade a episódios verdadeiros de abuso sexual. Nas primeiras edições de *The Courage to Heal*, contudo, as leitoras jamais são advertidas sobre a perigosa inexatidão da maioria das "lembranças" recuperadas. Ao contrário, a advertência idônea é substituída pela credulidade. "Se você acha que já foi violada", escrevem Ellen Bass e Laura Davis, "e sua vida mostra os sintomas disso, então foi."[17]

Bass e Davis incentivam as mulheres a alimentar fantasias de vingança contra as pessoas que acreditam tê-las violado. "Você pode sonhar com assassinatos ou castração", escrevem. "Pode ser prazeroso fantasiar essas cenas com vívidos detalhes." Talvez ainda mais significativo seja que, desprezando a necessidade de provas corroborativas, *The Courage to Heal* encoraja as mulheres a pensar em usar suas "lembranças" artificialmente construídas como motivos para confrontar seus supostos violadores e denunciá-los — mesmo, se necessário, acusar o próprio pai ou avô no leito de morte.[18]

A profunda hostilidade para com a família e o relacionamento familiar manifestada em alguns trechos de *The Courage to Heal* tem às vezes sido interpretada como provas da natureza libertadora e verdadeiramente "radical" das doutrinas esposadas pelas autoras. Adotar essa visão, contudo, é trair a própria inocência da história cultural e religiosa em que prospera o movimento de recuperação da memória. Pois um dos aspectos mais surpreendentes das repressivas ideologias patriarcais, em suas fases originais revivalistas, é que sempre tenderam a mostrar um depreciativo descaso pelos laços de afeto que existem mesmo nas famílias mais problemáticas. O exemplo mais claro dessa atitude é o encontrado no próprio Novo Testamento, nas palavras atribuídas a Jesus no evangelho de Lucas:

> Aquele que vem a mim não pode ser meu discípulo se não me amar mais que a seu pai, sua mãe, sua esposa, seus filhos, seus irmãos, suas irmãs e a si mesmo. (Lucas 14:26AV)

O sentido literal destas palavras foi muitas vezes repudiado pelos cristãos, sobretudo nos tempos modernos. Mas a forma particular do *contemptus mundi* que elas expressam ajudou a sustentar toda a tradição monástica ocidental. Em parte por causa da força dessa tradição, e a posterior secularização das virtudes monásticas pelo puritanismo, os sentimentos manifestados nas palavras de Lucas ficaram profundamente

internalizados em nossa cultura. O clima de sentimento resultante sempre tendeu a facilitar o desenvolvimento de cultos repressivos e movimentos revivalistas que disseminam ativamente a hostilidade para com a família. *The Courage to Heal* talvez seja melhor entendido como o texto fundamental de um desses movimentos revivalistas.

Como qualquer outro movimento do puritanismo revivalista patriarcal, a conseqüência foi não a liberação, mas a subjugação das mulheres, e estimular a dependência e deferência das doutrinas que se espera que elas aceitem, incontestes — nesse caso, às doutrinas derivadas direta ou indiretamente de Freud — o Freud verdadeiro que outros escondiam, mas que muitos estudiosos modernos afirmam ter revelado.

O aspecto mais perturbador do movimento de recuperação da memória é como incentiva uma atitude de frieza emocional e crueldade entre diferentes gerações. Quase tão perturbador quanto isso, contudo, é o papel que desempenhou no aprofundamento da guerra dos sexos, travada com ressentimento cada vez maior nos últimos anos, sobretudo nos Estados Unidos. Embora alguns observadores avessos ao feminismo vejam as questões nessa guerra como inteiramente sintéticas. Não posso partilhar dessa opinião. É claro que muitas mulheres sofreram imensamente em conseqüência de psicanalistas ortodoxos interpretando episódios verdadeiros de abuso sexual como fantasias edipianas. Até certo ponto, o movimento de recuperação da memória realmente se originou de uma reação contra algumas dessas tirânicas suposições. A terrível ironia, como tentei mostrar, é que algumas doutrinas-chave nessa tentativa de rebelar-se contra o patriarcalismo da psicanálise foram elas mesmas extraídas do opressor original. Pois a idéia de que Freud baseou a teoria da sedução em casos reais de abuso sexual tornou-se o mito-fundação de todo o movimento de recuperação da memória.[19] Os defensores desse movimento estão, na verdade, combatendo o segundo engano de Freud refugiando-se no primeiro. Pelo menos em alguns casos, fazem uma coisa muito semelhante ao que Freud fazia com as pacientes durante o período em que formulava a teoria da sedução — impõem suas próprias preconcepções teóricas a mulheres jovens e psicologicamente vulneráveis, de uma maneira que cria dependência na paciente e dá plenos poderes ao terapeuta. A tirania patriarcal de Freud pode, quando vista com ceticismo, ser reconhecida com bastante facilidade como o que é mesmo. Muito mais difícil para nós, é reconhecermos que hoje o mesmo tipo de misoginia foi na verdade apropriado por uma pequena seção do movimento feminista e está sendo empregado *por mulheres contra mulheres*, em nome da liberação e da "cura".

Parece razoavelmente claro, porém, que os que apóiam o movimento de recuperação da memória, na sua forma de auto-ajuda de "igreja leiga", ou na forma mais erudita, estão fazendo o jogo daqueles a quem ostensivamente se opõem — os homens (e mulheres) que procuram negar que o abuso sexual ocorre. Em 1992, numa nova edição de *The Assault on Truth*, Jeffrey Masson escreveu que "a sociedade tardiamente (....) passou a reconhecer que o abuso sexual de crianças é real, disseminado,

grave e há muito silenciado."[20] Essa conscientização cada vez maior devia ser bem-vinda. Mas o perigo é que qualquer progresso feito nessa direção foi desfeito pela reação contra a terapia de recuperação da memória e as múltiplas injustiças que ajudou a cometer. Nesse aspecto, o próprio movimento de recuperação da memória representa uma ameaça às vítimas do abuso sexual verdadeiro, que agora podem mais uma vez se ver desacreditadas. Há um perigo particular de que o simples número de acusações falsas que têm sido feitas leve algumas pessoas a concluir que *todas* as lembranças de abuso sexual surgidas durante a terapia são falsas. Claro que não é o que ocorre. Algumas pessoas que começam a fazer terapia podem optar por falar de sua experiência de abuso sexual pelo simples motivo de que o terapeuta é a primeira pessoa que encontraram que lhes permitiu fazer isso sem sentir vergonha e constrangimento. O que continua sendo criticamente importante, contudo, é os terapeutas distinguirem cuidadosamente entre os episódios de abuso sexual jamais esquecidos, e de cuja veracidade o paciente jamais teve dúvida, das chamadas "lembranças recuperadas" de abuso. Nesta última área o ceticismo é não apenas desejável, mas necessário. Pois, ao contrário de uma crença defendida por muitos terapeutas, não há prova alguma de que *quaisquer* ocorrências passadas, envolvam ou não contato sexual, podem ser confiavelmente interpretadas com base nas "lembranças recuperadas". Os terapeutas que tentam arrancar, ou "legitimar", qualquer tipo de lembranças reprimidas não estão respeitando a autonomia dos pacientes, mas emprestando sua autoridade a técnicas terapêuticas intrinsecamente inseguras que, por deturparem os relacionamentos ou as ocorrências passadas, podem causar grande dano emocional aos pacientes e às suas famílias.

Um dos problemas associados a tentativas de conter o recente aumento de acusações baseadas em lembranças recuperadas é que as suposições terapêuticas por trás desses casos não são em absoluto recentes. Nem pertencem às alas do movimento psicoterapêutico. Para compreender por que isso ocorre, não basta apenas reconhecer que o Freud de 1896 era um terapeuta da lembrança recuperada, no modernos sentido do termo. O ponto crucial, como disse Frederick Crews num artigo recente mas ainda não publicado, é que Freud "*continuou sendo um terapeuta da recuperação da memória depois*, substituindo apenas cenas primais relativamente comuns e desejos edipianos pelas molestações que antes formavam o conteúdo do reprimido". Essas palavras penetram no fundo do dilema que enfrenta hoje a psicoterapia dinâmica. Pois o que nos intimam a reconhecer é que quando Freud renunciou à sua teoria da sedução, em 1897, não abandonava, corajoso, uma teoria amada por causa das provas, como alguns afirmaram. Ao contrário, ele procurava conservar sua teoria da repressão e as práticas clínicas associadas a ela, *apesar* do fato de terem levado repetidas vezes a conclusões erradas.

Quando ele posteriormente tentou convencer Dora de que ela se masturbava, embora ela mesma não tivesse lembrança alguma de tê-lo feito, quando conseguiu

convencer a filha Anna de que ela se entregara a devaneios sadomasoquistas cujos detalhes reprimira, e quando, interpretando um sonho, buscou persuadir o Homem dos Lobos de que, com um ano e meio de idade, ele testemunhara os pais copulando *a tergo* três vezes numa tarde, continuava sendo exatamente o mesmo terapeuta da recuperação da memória que fora em 1896. A principal diferença era que, por em geral abster-se de interpretar *crimes* sexuais (que inevitavelmente envolviam outras pessoas), e concentrar-se em vez disso em ocorrências, impulsos ou idéias não controvertidos, íntimos e não testemunhados, Freud garantiu que sua teoria da repressão não pudesse ser testada com facilidade e se tornasse na prática uma teoria cuja falsidade era impossível de confirmar.

Quando os psicoterapeutas na década de 1980, influenciados por Judith Herman, Jeffrey Masson e outros, começaram a recuar o relógio psicanalítico para 1896, não estavam introduzindo uma forma fundamentalmente diferente de terapia. Estavam, na verdade, revertendo a fuga de Freud da possibilidade de comprovar-se a falsidade de sua teoria da repressão, e expondo essa teoria àqueles exatos testes de que ele fugira em 1897. Quando, em conseqüência, as provas exigidas por sua teoria começaram a ser acumuladas, e a ser reunidas pelas Sociedades da Falsa Memória na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, muitos psicanalistas de formação da corrente dominante se consolaram com a idéia de que as práticas terapêuticas desacreditadas eram ao mesmo tempo exóticas e aberrantes. Poucos, se é que algum, analistas ortodoxos enfrentaram o fato de que a teoria que estava sendo testada e julgada deficiente se relacionava intimamente com a teoria da repressão que instruía sua própria prática clínica.

Foi essa situação que tanto dificultou para muitos psicoterapeutas e organizações profissionais de formação da corrente dominante a compreensão do "movimento de recuperação da memória" ou a oposição eficaz a ele. Repetidas vezes tentaram retratar a terapia de recuperação da memória como um alienígena intruso numa tradição terapêutica essencialmente idônea. Repetidas vezes, embora aconselhando os demais a enfrentar seu passado, resistiram a enfrentar a história da própria psicoterapia e da opressiva influência ainda exercida sobre ela pelo fundador da psicanálise.

O conflito social e sexual causado pela terapia de recuperação da memória já é considerável. Minha impressão é de que provavelmente esse gravíssimo conflito persistirá, a não ser que enfrentemos a perturbadora história da psicanálise e as influências culturais que lhe deram forma. Pois só se fizermos isso talvez seja possível começarmos a compreender como são penetrantes e poderosas as atitudes patriarcais, e como é fácil para os que autêntica e corajosamente buscam libertar-se delas tornem-se enredados nelas próprias.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Uma das mais incisivas e importantes contribuições ao debate sobre a terapia de recuperação da memória pode ser encontrado em The Memory Wars, *de Frederick Crews. Creio que a advertência de Crews contra o que chama de "extremismo centrista" (p. 232) seja idônea. Pois a idéia de que em todo debate acirrado, a verdade deve ficar "em algum lugar no meio" é sempre perigosa. Felizmente, em muitas obras há o reconhecimento implícito disso. Entre elas, o valorosíssimo livro de Lawrence Wright,* Remembering Satan, *e dois lúcidos e vigorosos estudos da terapia de recuperação da memória,* Making Monsters, *de Richard Ofshe e Ethan Watters, e* The Myth of Repressed Memory, *de Elizabeth Loftus e Katherine Ketcham, Mas talvez o estudo mais abrangente seja* Victims of Memory, *de Mark Pendergrast. Pendergrast escreve como um pai acusado que também é um jornalista investigativo. Seu livro, ricamente documentado e todo informado por um senso de história, é sábio e profundo. Talvez o testemunho mais impressionante dessa força seja o de Joan Kennedy Taylor, Coordenadora Nacional da Associação das Libertadoras Feministas na América. Lendo o livro de Pendergrast como alguém que acredita que as lembranças de abuso sexual foram muitas vezes reprimidas até ser desenterradas por técnicas terapêuticas especiais, ela descobriu essa suposição ao contrário. "Não me lembro de ter antes", escreve, "admirado uma pesquisa num livro e ser levada às lágrimas por ela."*[21] *As palavras de Joan Kennedy Taylor transmitem bem o caráter do livro de Pendergrast. Embora possa parecer imprudente um autor terminar um livro muito longo recomendando aos seus leitores que leiam outro livro longo,* Victims of Memory, *é uma obra tão rara que acho que não devo me abster de fazer exatamente isso.*

APÊNDICE I

*O diagnóstico de "histeria"**

AS OPINIÕES DE ELIOT SLATER exerceram considerável influência nos psiquiatras e neurologistas no decorrer dos últimos trinta anos, e o uso do termo "histeria" declinou em conseqüência. Nos Estados Unidos, a diagnose, pelo menos em teoria, desapareceu da psiquiatria da corrente dominante. Mas parece haver uma importante lacuna entre a teoria e a prática. Se quisermos acreditar no psiquiatra Philip Slavney, escrevendo em 1990, o termo ainda desfruta alguma aceitação mesmo na prática médica americana: "Apesar da condenação por médicos e feministas (...) o conceito da 'histeria' está vivo e bem na prática da medicina. Nenhum termo tão vilipendiado continua sendo tão popular; nem um tão próximo da extinção parece gozar de melhor saúde."[1]

Como sugerem estas palavras, as questões suscitadas pelo argumento de Slater estão muito longe de ser resolvidas. Embora este não seja o lugar para uma crítica completa ao problema, a continuada confusão que envolve o conceito de "histeria" faz parecer necessária uma explicação resumida.

Já deve ser evidente que a posição de Slater não é nova nem revolucionária. O ensaio "A sobrevivência da histeria" (1975) contém uma pequena antologia de reações agnósticas ao conceito de "histeria". Já em 1874, W. B. Carpenter se opôs à visão de que a histeria era uma doença específica afirmando que "não existe (...) qualquer tendência fixa à ação irregular que indique alguma doença positiva". Em 1899, J. A. Ormerod sugeriu que as objeções à "histeria" eram óbvias: "Isso não apenas se tornou etimologicamente sem sentido, mas também, para muitos espíritos, tem uma desagradável conotação de certa fraqueza moral no paciente, e de irrealidade nos sintomas." Em 1904, o psiquiatra suíço Dubois escreveu que não se devia enca-

*O apêndice continua a discussão sobre a histeria que se encontra no início do Capítulo 5.

rar a "histeria" como uma entidade doença, e em 1908 Steyerthal manifestou a inequívoca rejeição da idéia, já citada (ver Capítulo 5) de que a histeria era uma doença. Em 1911, Gaupp resumiu a reação que então se dera contra Charcot: "Hoje o grito é ainda mais alto: fora com o nome e o conceito da histeria: não existe tal coisa, e o que chamamos de histeria é um produto artificial, iatrogênico, ou uma mistura de sintomas que podem ocorrer em rodos os tipos de doenças e não são patognomônicos de nada." Em 1925, Bumke reviu a história da psiquiatria e escreveu: "Havia outrora uma doença histeria, assim como havia a hipocondria e a neurastenia. Elas desapareceram. A síndrome substituiu a entidade doença." Em 1953, Kanz expôs sua visão de que

> os fenômenos histéricos são apenas modos de reação existentes basicamente em todo mundo, e não anormais em si, mas se tornam assim porque duram sem razão por muito tempo, ficam fixos ou são excessivos. (...) É sensato perguntar se não devemos pelo menos abandonar a palavra "histeria" em favor de "reação histérica", e por fim também abandonar este termo, carregado como está, de juízos de valor morais: podemos nos fazer entender pelos psiquiatras sem ele. Mas apesar de tudo, essa "histeria" não desaparecerá de todo do vocabulário psiquiátrico durante um longo tempo ainda.[2]

A profecia de Kanz revelou-se correta, sobretudo em relação à situação na Grã-Bretanha. Embora a posterior tentativa de Eliot Slater de desalojar o conceito de "histeria" talvez fosse tão influente quanto todas as intervenções anteriores, nem os argumentos, nem as conclusões que tirou de sua pesquisa foram universalmente aceitos. Aubrey Lewis, tendo compilado as opiniões acima citadas, descreve como ele efetuou sua pesquisa de acompanhamento de perto dos pacientes diagnosticados como histéricos no Hospital Maudsley. Relata não ter encontrado incidência significativa de erros de diagnóstico, e portanto seu estudo não confirma as conclusões de Slater. Observa que a importante divergência entre os resultados de um estudo baseado num hospital neurológico e os de um estudo feito num hospital psiquiátrico era simplesmente esperada. Contudo, Lewis mantém ainda a conclusão de que o diagnóstico de "histeria" é legítimo, "na medida em que é encarado como uma reação". Ele termina seu trabalho observando que "a maioria dos psiquiatras ficaria em maus lençóis se não pudesse mais fazer o diagnóstico de 'histeria'; e de qualquer modo, uma velha palavra irredutível como histeria não morre fácil. Tende a sobreviver aos seus obituários".

Mesmo antes da resposta de Lewis, o neurologista Sir Francis Walshe, escrevendo no *British Medical Journal*, em dezembro de 1965, tentou refutar o argumento de Slater, vendo nele "um desafio aos neurologistas para mais uma vez justificar o conceito de histeria como uma entidade nosológica independente".

Num admirável ensaio, Walshe reafirma, fervoroso, muitas das doutrinas essenciais associadas ao tradicional conceito de "histeria", algumas delas remontando ao passado de Sydenham e além. Ele reitera assim a antiga visão de que a "histeria" muitas vezes assume a forma de "uma mimese ou (...) caricatura de perturbações nos níveis fisiológico e morfológico", e prossegue enfatizando, mais uma vez em termos tradicionais, que "em vista das manifestações polimórficas da histeria, a diagnose e o estudo psicológico apresentam dificuldades peculiares". Embora recomendando em geral as opiniões de Babinski, Walshe expressa arrependimento por ter deixado de ver a histeria como compatível com engano e "mentira patológica" em relação ao paciente — "pois há muito se sabe que de vez em quando o histérico é um mestre, ou mestra, nisso, e pode ser um elemento integral enquanto em essência for uma doença física. Lhermitte disse que a 'histeria é a mãe da fraude e do logro'".

Embora Walshe saliente em vários trechos de seu artigo que os médicos são falíveis e propensos a cometer erros, expõe simultaneamente uma visão da medicina em que esta é julgada, de maneira implícita, uma ciência perfeita. Vê assim como uma das características cruciais da histeria a presença no paciente de padrões de distúrbio que "claramente se originam de disposições mentais", e "que não se harmonizam com as leis naturais observadas nas ciências física e biológica..." As palavras finais de Walshe sobre o que denomina "unidade da histeria" conservam a visão tradicional exposta em todo seu artigo:

> Seja qual for o caleidoscópio de suas manifestações, submeto a apreciação que sua essencial diferença da doença somática é ela constituir *um distúrbio comportamental*, um ato humano, no nível psicológico. Uma paraplegia histérica é exatamente isto, mas uma paraplegia de compressão não é isto em absoluto.
>
> À parte a mimese da doença somática que a histeria pode apresentar, as dramatizações, os exageros e a mentira patológica também são distúrbios comportamentais, parte da expressão total do estado psíquico anormal que é a histeria.[3]

Algumas das contribuições ao debate adotaram uma visão conservadora semelhante, e muitos psiquiatras parecem surpreendentemente imperturbáveis com a possibilidade de um conceito assim tão confuso aumentar o risco de diagnósticos errados que sempre enfrentam os pacientes com transtornos cerebrais ou neurológicos obscuros. Em outras áreas da psiquiatria, contudo, a extraordinária variedade de significados que tradicionalmente fizeram a histeria ter, e a desnorteante gama de sintoma físicos e estados mentais que se tem recorrido para explicar, deram margem a uma preocupação. Uma resposta a essa preocupação foi tentar resolver o problema pela adoção de uma nova terminologia. Foi essa a visão ado-

tada, em 1952, pela Associação Psiquiátrica Americana, quando o diagnóstico de "histeria" desapareceu do *Manual de Classificação Diagnóstica e Estatística dos Transtornos Mentais da Associação Psiquiátrica Americana* [*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*]. A substituição da terminologia tradicional consolidou-se nas edições posteriores. Embora o conceito de histeria esteja visivelmente ausente da lista das diagnoses reconhecidas, o manual dá os critérios para o diagnóstico de três distúrbios claramente derivados do conceito tradicional — "distúrbio de conversão", "distúrbio de somatização" e "distúrbio de personalidade histriônica".* Os critérios de pesquisa para o diagnóstico do "distúrbio de conversão" dados pela terceira edição do Manual (*DSM III*) foram os seguintes:

A. A perturbação predominante é uma perda de ou alteração no funcionamento físico, sugerindo um distúrbio físico. É involuntário e medicamente inexplicável...
B. Um dos seguintes itens também deve estar presente:
   (1) Uma relação temporal entre o início do sintoma e alguma ocorrência externa de conflito psicológico.
   (2) O sintoma admite o indivíduo evitar atividade desagradável.
   (3) O sintoma oferece a oportunidade para ajuda que de outra forma talvez não existisse.

Há pelo menos duas vantagens visíveis nessa opinião. Em primeiro lugar, o desaparecimento do rótulo "histérico", com suas conotações pejorativas e moralmente censoras, é uma considerável conquista. Em segundo, a insistência em que o sintoma físico deve ser involuntário tem o efeito de separar esse suposto distúrbio psiquiátrico das doenças fingidas ou simuladas de propósito — uma categoria que o conceito tradicional de "histeria" tende, de forma confusa, a abranger.

A definição do *DSM III* da categoria de conversão, contudo, está longe de ser satisfatória. Um grande problema é que, embora exclua *conscientemente* as doença simuladas, não exclui a simulação inconsciente da doença. Na prática, isso significa que os pacientes com sintomas imaginários e sem nenhuma base fisiológica têm de ser incluídos na mesma categoria que os pacientes cujos sintomas parecem reais, mas não são suscetíveis à explicação médica. Os perigos dessa visão devem tornar-se evidentes se examinarmos os indicadores subsidiários dados para o distúrbio. Critério (2) — que o sintoma admite o indivíduo evitar atividade desagradável — é, será observado, raras vezes específico em distúrbios de origem emocional. A maioria das doenças, das pernas quebradas à apendicite aguda, cria exatamente essas oportunidades. Portanto, parece que o Critério (2) é mais ou menos como dizer que se pode dar um nome específico a uma planta desde que suas folhas sejam verdes. Embora

*O termo técnico para "distúrbio" no jargão psiquiátrico e constante do Manual é "transtorno". (*N. da T.*)

a restrição talvez crie a ilusão de rigor, o campo da definição não é muito reduzido. Pode-se dizer alguma coisa semelhante sobre o critério seguinte. Pois visto que a maioria das doenças oferece uma oportunidade para a busca de ajuda — embora só de um médico — o Critério (3) é quase tão vazio quanto o Critério (2). Entre os critérios subsidiários resta apenas o (1), que exige a existência de alguma relação temporal entre o início da doença e "alguma ocorrência externa de conflito psicológico". A resposta mais adequada a isso talvez seja a de Slater, nas palavras citadas no corpo principal do meu texto: "Infelizmente, temos de reconhecer que problemas, discórdia, ansiedade e frustração são tão predominantes em todos os estágios da vida que sua simples ocorrência próximo ao início de uma doença não significa grande coisa."[5]

Em vista do fato de que os critérios subsidiários (1) e (2) são objetivamente, ou quase, vazios, parece que, no *DSM III*, o "distúrbio de conversão" depende quase inteiramente da doença principal e, portanto, o único critério é que os sintomas do paciente devem ser medicamente inexplicáveis.

É difícil não chegar à conclusão de que, ao formular esses critérios nesse caso particular, a Associação Psiquiátrica Americana fez pouco mais que pegar um antigo erro de diagnóstico e dar-lhe um nome novo, junto com uma nova aura de respeitabilidade. Como o próprio conceito da "conversão" é especificamente psicanalítico, e como historicamente é inseparável das idiossincráticas teorias da "histeria" do próprio Freud, parece ainda que a criação da categoria "distúrbio de conversão" foi uma maneira politicamente astuta de preservar o velho conceito de "histeria" em disfarce eufemístico.

Dizer isso não é excluir a possibilidade de que pode haver uma relação direta entre estresse prolongado ou trauma emocional grave e *alguns* sintomas físicos. Muitas enfermidades comuns parecem ser relacionadas ao estresse. Na maioria dos casos, contudo, não entendemos o mecanismo fisiológico dessa relação. Conferir respeitabilidade médica a um rótulo a princípio inventado no século XIX por um médico de nervos que expôs como um fato científico uma explicação inteiramente ficcional da patologia da "histeria", parece, diante disso, uma maneira insatisfatória de lidar com a incerteza médica. Permitir que a síndrome resultante, que se supõe ter sido cuidadosamente delimitada, seja igualmente aplicável a sintomas físicos reais e imaginários, ou espectrais (considerando-se que a manifestação deles não é consciente), é apenas intensificar a confusão existente.

Desde 1980 que o *DSM III* tem sido revisto e a definição do distúrbio de conversão modificada outras vezes. Mas o conceito por trás permaneceu inalterado. Enquanto isso, termos relativamente novos como "distúrbio de conversão" e "somatização" não conseguiram de todo desalojar a terminologia mais antiga. Como previu Aubrey Lewis, o termo "histeria" sobreviveu aos seus obituários, e continua sendo às vezes usado como um diagnóstico.

Os perigos dessa situação aparecem em destaque numa das mais pesquisadas contribuições de todo o debate, o artigo de C. D. Marsden, "Histeria — uma visão neurológica", publicado na revista *Psychological Medicine*, em 1986. Após revisar o conceito de "histeria", Marsden dá meticulosa atenção ao problema de erro de diagnose. Cita a descoberta de Slater de que 58% da série de seus pacientes "histéricos" têm uma doença orgânica subjacente, e depois cita o trabalho de Tissenbaum que, num artigo publicado em 1951, advertia especificamente sobre o perigo de diagnóstico errado de pacientes que sofrem de distúrbios neurológicos. Não menos que 53 (13,4%) de uma série de 395 pacientes com distúrbios neurológicos orgânicos foram a princípio erradamente diagnosticados como vítimas de doenças psiquiátricas. Essa tendência à diagnose errada foi sobretudo acentuada no campo dos distúrbios de movimento, e entre os pacientes de Tissenbaum, 40% daqueles com doença de Parkinson foram inicialmente diagnosticados como sofrendo de doenças psiquiátricas. Uma vez que metade de todos os pacientes diagnosticados como "histéricos" tem como principal sintoma algum tipo de distúrbio de movimento, esse alto índice de diagnose errada é extremamente significativo. A experiência do próprio Marsden, como neurologista especializado em distúrbios de movimento, confirma isso. Ele observa que num manual de diagnóstico padrão, publicado em 1970, Engel relaciona uma ampla variedade desses distúrbios como sintomas da histeria, entre eles torcicolo espasmódico, cãibra de escritor, blefaroespasmo (espasmo das pálpebras) e disfonia espasmódica.[6] Observa em seguida que hoje todos esses estados são considerados manifestações de um distúrbio físico, isto é, distonia de torção. Em sua experiência, contudo, "50% ou mais desses pacientes continuam sendo erradamente diagnosticados como 'histéricos'". Marsden prossegue endossando um dos mais importantes artigos publicados por Slater:

> Não há a menor dúvida de que o termo "histérico" é muitas vezes aplicado como uma diagnose para alguma coisa que o médico não entende. É usado como um disfarce para a ignorância. Além disso, ainda podemos reconhecer novas doenças neurológicas. Os sintomas de um paciente não apenas podem ser descartados como histéricos porque o médico comete um erro por inexperiência, mas também porque a doença só recentemente foi identificada.
>
> A neurologia jamais foi e não é estática. Muitas doenças neurológicas ainda não são reconhecidas de forma generalizada. (...) Não há dúvida de que existem muitas enfermidades neurológicas que ainda não foram descobertas. A história nos diz que deve haver doenças hoje que não reconhecemos mas descartamos como histéricas.

Nesse trecho de seu argumento, contudo, Marsden esclarece que não acredita na probabilidade de que o avanço médico vá eliminar toda a pequena porcentagem (1%) de pacientes que formam a categoria propensa no passado a ser rotulada de "histérica". Como ainda há a probabilidade de pelo menos alguns pacientes que "exibem sintomas e/ou sinais ainda não possíveis de explicar por doença orgânica ou funcional", a questão que suscita é como pacientes devem ser descritos. Pois, como escreve Marsden:

> É essencial para a comunicação entre médicos e outros profissionais da saúde ter alguma forma de método taquigráfico para explicar esse estado de coisas. Imaginem o paciente paralisado que não pode andar, que pode ou não ter uma paralisia parcial, mas cujo problema principal é fraqueza ou mesmo paralisia total não devido a doença orgânica ou funcional. Como devemos transmitir esse conceito?

Depois de observar a argumentação em favor do abandono do diagnóstico de "histeria", ele observa em seguida que os neurologistas têm às vezes caído na armadilha de chamar esses sintomas de "funcionais"— "o paciente tinha uma paraplegia funcional". Como Marsden observa, porém, esse uso comum de "funcional" é na verdade o mau emprego de uma palavra que corretamente designa uma doença que se presume ser uma doença orgânica concreta, mas sem nenhuma patologia visível. Outra alternativa a que às vezes se recorre é "psicogênica", como em "o paciente tinha uma paraplegia psicogênica". Mas Marsden bruscamente, e creio que com muita justeza, rejeita esse uso referindo-se à opinião de Aubrey Lewis. Segundo Lewis, a palavra "psicogênica" está "à mercê das posições teóricas inconsistentes relacionadas com os problemas de causalidade, dualismo e normalidade. Seria bom nesse exato estágio dar-lhe um enterro decente, junto com algumas das infrutíferas polêmicas cujo fogo ela atiçou".[7]

Em seguida, Marsden examina a alternativa "distúrbio de conversão" que, como já vimos, foi endossada pela Associação Psiquiátrica Americana. Ele considera esta ligeiramente mais aceitável que "psicogênica", mas nem por isso deixa de prosseguir rejeitando-a por motivos muito semelhantes aos que já dei. Pois, como observa Marsden, esse termo ostensivamente neutro pressupõe uma determinada patogênese descrita por Freud, uma patogênese que ele considera inconvincente.

Após temporariamente renunciar ao termo "histeria", e recusar-se por bons motivos a adotar os substitutos mais prontamente ao alcance, Marsden conta então sua própria busca de um alternativo. Tendo experimentado paraplegia "fingida" ou "simulada", acaba rejeitando esse emprego pelo motivo de as palavras sugerirem logro onde não se pretende nenhum. "A maioria dos pacientes com histeria neurológica não se finge de doente para fugir ao cumprimento de alguma obrigação, e não parece estar conscientemente fingindo ou tentando enganar." Ele examina e rejeita "fictícia"

por motivos semelhantes, e por fim brinca com outra possibilidade: "Uma fábula é uma história fictícia, portanto, por que não 'Síndrome de Esopo?' — ele tem uma esoplegia (esopsia, esotesia etc.)." Essa sugestão talvez não seja feita de todo a sério, e Marsden em seguida sugere que o termo "histeria" deve ser reexaminado. Como ele reconhece, e como Slater argumenta por necessidade racional, uma das objeções fundamentais ao uso médico do termo é a possibilidade de tratá-lo como um diagnóstico, em vez de uma descrição. Marsden refere-se de novo ao artigo original de Slater (1965) em que se discutiu essa distinção com referência à diferenciação de Brain (1963) entre as visões adjetivas e substantivas da histeria, onde o adjetivo é visto como sugerindo uma descrição do sintoma e o substantivo uma doença. Marsden prossegue citando o relevante trecho de Slater:

> Devo esforçar-me para convencê-los de que, usando a terminologia de Brain, a visão adjetiva pode ser mantida com algumas restrições, ao passo que a substantiva não (...) creio que seria legítimo, num determinado caso, dizer que um determinado sintoma era "histérico"; (...) contudo deve-se ficar atento às possibilidades de erro. Não existe qualquer sintoma "histérico" que não possa ser manifestado por uma causa bem definida, não-histérica... Com essa admoestação, então, pode-se permitir a aceitação do uso adjetivo. No entanto, creio que a suposição de que se faz um diagnóstico quando se diz que um paciente está sofrendo de "histeria" como uma síndrome é enganar-se a si mesmo. A justificativa para a aceitação de "histeria" como uma síndrome baseia-se inteiramente na tradição, e não é fundamentada em provas. Nenhum sentido estreitamente definível pode ser associado a ela; e como uma diagnose, é usada com risco. Tanto por motivos teóricos quanto práticos, trata-se de um termo que se deve evitar.[8]

Após fazer alguns desvios aventureiros para explorar a possibilidade de uma nova terminologia, Marsden retorna assim quase ao lugar de onde partiu, e conclui que "'histérico' continua sendo a opção histórica e a melhor para descrever esses sintomas, contanto que não se use o termo para indicar uma doença".

Deve-se dizer que, ocorrendo como ocorre ao longo de uma das mais conscienciosas e construtivas contribuições ao debate, essa opinião é decepcionante. Ainda mais em vista do fato, como veremos, de Marsden em seguida fazer muitas sugestões racionalmente necessárias sobre como devem ser tratados os sintomas que considera "histéricos".

O problema de sua reversão a "histérico" é que em parte alguma o termo é defendido por argumento, sendo apoiado apenas pela invocação de Slater. Mas o trecho que Marsden cita cheira a uma concessão que Slater faz para desviar a crítica de um argumento que alguns poderiam considerar extremo, mas que, se defendido com consistência, deveria ser reconhecido como moderado e sensato. A objeção fundamental à tentativa de dividir o conceito de "histeria" num substantivo ilegítimo sig-

nificando uma doença (inexistente) e um adjetivo legítimo que se pode usar para descrever alguns sintomas é introduzir uma crucial inconsistência em seu argumento, embora contestando ao mesmo tempo o uso da linguagem comum. É um tanto como autorizar-se o uso do adjetivo "canino" negando contudo a existência de cães. Sob esse regime semântico, seria, claro, inteiramente possível a alguém que ouviu o que julgou fosse um cão latindo dizer que ouviu um ruído canino. Mas seria, em termos estritos, ilegítimo tirar a conclusão de que esse ruído canino indicava a existência de um cão. O caso do cão que não latiu à noite é bastante difícil. Mas temos de dizer que o caso do cão inexistente que late repetidas vezes é ainda mais misterioso e confuso.[9]

Ao apropriar-se da concessão lingüística mal-resolvida de Slater, Marsden esclarece que, nesse seu novo emprego, a palavra "histérico" não significará a mesma coisa que significava no passado. As definições do adjetivo no dicionário padrão portanto não mais se aplicam. Pois em vez de sugerir uma caracterização positiva de um sintoma, ou vários sintomas, "histérico" será simplesmente usado como uma forma de referência, de abreviação médica, para os "distúrbios de função que não podem ser totalmente explicados por alguma doença orgânica ou funcional". Nenhuma etiologia emocional será a princípio pressuposta e, na verdade, toda a questão da etiologia e patologia continuará sendo uma questão em aberto.

Não resta a menor dúvida de que se, na prática, fosse realmente possível usar o termo "histérico" dessa maneira radicalmente nova, muita confusão seria esclarecida. O problema é que o emprego de Marsden depende essencialmente de sua própria redefinição da palavra. É provável que o fato de ele procurar, nesse artigo, lançar seu uso privado nos altos mares do discurso médico público faça muito pouca diferença. Pois embora tenha redesenhado internamente a palavra "histérico", carregando-a com um novo significado, externamente ela continua sendo idêntica a navios mais velhos que levam o mesmo nome. Portanto, é válida a suposição de que transporta a mesma carga. O repetido emprego desse termo, por mais redefinido que possa ter sido na privacidade, tenderá a fortalecer o conceito de "histeria" em todas as suas diversas formas tradicionais — assim como o uso repetido da palavra "divino" tende a fortalecer o conceito de Deus e, pelo menos em alguns casos, sugere a existência real de um tal ser.

Os imensos problemas da manutenção dessa forma adjetiva de "histérico", renunciando ao mesmo tempo ao substantivo da qual deriva, são descritos pelo próprio Marsden. Pois tão logo essa política foi formulada, introduziu-se uma tabela intitulada "As Seis Regras da Histeria". Em outro trecho no seu artigo, Marsden usa o termo "histeria neurológica" sem nenhuma reserva.

Em vista disso, talvez não surpreenda que a tentativa de Marsden de revestir o termo "histérico" de um significado radicalmente novo acabe sendo invocada por um médico que busca endossar um dos antigos significados. É isso que ocorre quando

o argumento de Marsden é mencionado pelo neuropsicólogo Laurence Miller em seu estudo das dimensões neurológicas da psicanálise, *Freud's Brain: Neuropsychodinamic Foundations of Psychoanalysis* [O cérebro de Freud: fundamentos neuropsicodinâmicos da psicanálise].[10] Miller segue Marsden apresentando ao leitor uma série fascinante de diagnósticos errados, em que uma ampla variedade de doenças orgânicas verdadeiras foi mal interpretada como histeria. Alguns históricos clínicos são extraídos diretamente do artigo de Marsden. Miller também recorre a muitas outras fontes. Um aspecto particularmente impressionante dos históricos clínicos por ele apresentados é a freqüência com que os ataques epilépticos são erroneamente diagnosticados como histéricos, embora se houvessem feito EEGs entre os episódios. O que muitas vezes ocorre é que, como os elétrodos são aplicados apenas ao couro cabeludo, a atividade profunda do ataque não é registrada. Nesses casos, o paciente só se salva do diagnóstico de histeria por registros de elétrodos profundos que confirmam a presença da atividade do ataque epiléptico.[11]

Mas, após apresentar todas as provas necessárias para montar um ataque de maciço ceticismo ao conceito de "histeria", Miller se recusa a submeter-se a essas provas. Atualizando ligeiramente o vocabulário conceitual de Freud, elabora um "modelo neuropsicodinâmico" da histeria

> que afirma que o ímpeto psíquico proporcionado pela personalidade se aproveita da dinâmica do cérebro, que em geral só é vista em sua forma mais evidente nos distúrbios orgânicos estruturais do cérebro, mas que pode ocorrer de maneiras mais temporárias, sutis, e complexamente organizadas, misturadas com aspectos comuns do comportamento, quando manifestadas em forma de sintomas "funcionais" ou "histéricos".[12]

Com considerável ousadia, Miller pisa aqui ainda mais próximo da beira do precipício cético só para mais uma vez recuar no último momento. "Se os sintomas que ontem eram chamados de histéricos", escreve, "são hoje considerados (pelo menos em parte) orgânicos porque nosso conhecimento moderno de patofisiologia é maior que no passado, não poderiam os sintomas histéricos de hoje com a mesma naturalidade se tornar as síndromes médicas de amanhã, à medida que nosso conhecimento continue aumentando?" A pergunta, como admite Miller, foi antes feita por Marsden, cuja resposta ele reproduz e endossa: "Não necessariamente (...) pois é provável que a descoberta de novas doenças possa não continuar para sempre, e essas novas doenças com certeza não vão explicar muitos dos pacientes neurológicos incluídos no um por cento (porcentagem de Marsden) que apresenta sintomas histéricos autênticos."[13] Por estas palavras, deve ficar razoavelmente claro o que aconteceu com a cuidadosa tentativa de Marsden de redefinir o termo "histérico". Sem fazer nenhuma violência às palavras que o próprio Marsden usa, Miller conseguiu

transformar sintomas histéricos autênticos que não indicam existência de histeria em sintomas autênticos que indicam.

A apropriação do argumento cético por Marsden de Miller para suas próprias finalidades não céticas deve ser colocada ao lado de uma leitura ainda mais admirável desse argumento, apresentada na pesquisa de Mark Micale da literatura recente sobre o tema de "histeria". Após observar que o ataque de Slater ao conceito da histeria sofreu enérgica resistência em alguns redutos, ele cita como exemplo dessa resistência "um destacado neurologista londrino" que, nos dizem, "reafirmou o valor da diagnose na prática neurológica". Numa nota de rodapé, o neurologista é identificado como C. D. Marsden e nos recomendam o mesmo artigo que aqui discuti.[14]

Um dos motivos pelos quais esse argumento continua a perturbar médicos e outras partes interessadas é que as questões da ignorância e progressos médicos levantadas por Miller são de extrema importância. Um dos principais problemas nessa área, como demonstra eloqüentemente a história da medicina, é que as sondagens feitas pelos médicos das profundezas de sua própria ignorância são reconhecidamente não-confiáveis. Sempre que se fazem essas sondagens, afirma-se quase invariavelmente que já se está chegando ao raso, e que logo se alcançará a terra seca do conhecimento fisiológico absoluto. Na realidade, contudo, o oceano da ignorância médica continuou sendo escuro e profundo, ocultando numerosos bancos de areia de patologias e mecanismos fisiológicos ainda inexplorados. Escrevendo em 1993, o psiquiatra Graeme Taylor observou que se tem contestado, e nos últimos anos com veemência cada vez maior, a tradição de identificar uma doença como orgânica pela presença de lesões estruturais, e "hoje é evidente o fato de que muitos pacientes médicos, psiquiátricos e neurológicos têm distúrbios complexos dinâmicos de função no cérebro e/ou outros sistemas fisiológicos". Ele sugere em seguida que há probabilidade de a pesquisa médica revelar muitas supostas enfermidades psicogênicas como "'legítimos' distúrbios de função fisiológicos".[15]

O próprio Marsden está excepcionalmente atento às possibilidades de a pesquisa futura esclarecer sintomas que hoje continuam sendo inexplicáveis. Ao mesmo tempo, talvez por causa de sua especialidade, também tenha excepcional consciência da elevada proporção de diagnósticos errados associados ao tradicional conceito de "histeria". Se pudermos por um momento desconsiderar a terminologia, é muito útil a apreciação das recomendações específicas que ele faz referentes ao tratamento dos sintomas que classifica como "histéricos".

Como Marsden usa o termo "histérico" para referir-se não a um grupo homogêneo de sintomas, mas apenas àqueles cujos sinais hoje não são suscetíveis de explicação médica, ele reconhece que pacientes podem manifestá-los por vários motivos bastante diferentes. O principal propósito de classificar de "histéricos" esses sintomas díspares não é professar a compreensão de sua natureza, mas enfatizar a necessidade de se fazerem mais investigações. A finalidade dessas investigações, segundo

o esquema apresentado por Marsden, será pelo menos chegar a uma conclusão provisória quanto a se os sintomas se encaixam em alguma das muitas categorias diferentes.

Pode-se revelar, com mais investigação, que os sintomas a princípio inexplicáveis são na verdade sinais de uma enfermidade física reconhecida, que é pouco conhecida, ou cujos sintomas são ambíguos. Outra alternativa é serem sintomas reais de uma doença ainda não reconhecida. Também podem resultar de algum distúrbio psiquiátrico subjacente, como esquizofrenia ou depressão. Por todos esses motivos, Marsden enfatiza que se deve fazer outros exames psiquiátricos e físicos nos pacientes com sintomas físicos inexplicáveis. É concebível que esses testes levem às vezes o médico examinador a concluir que o paciente exibe "comportamento doentio anormal". Alguns pacientes, sugere Marsden, são impelidos pelo desejo de ajudar o médico a fazer um diagnóstico: "A ansiedade deles leva à elaboração ou ao exagero de sua verdadeira deficiência." Outro grupo de pacientes pode gostar de desnortear ou mostrar-se mais astuto que o médico, enquanto ainda outros se beneficiam de "sua chamada doença" em termos financeiros, sociais ou pessoais. Esse "comportamento doentio anormal" pode ser motivado "por medo de doença ou morte, ou por recompensa como conseqüência das vantagens do papel de inválido, ou as duas coisas". Também pode ser adotado sem nenhuma consciência de sua verdadeira motivação. Em alguns casos, contudo, como no dos que se fingem de enfermos para fugir ao trabalho, e dos que simulam doenças, isso é exteriorizado no nível mental plenamente consciente.

Marsden observa em seguida que aqueles que simulam conscientemente doenças, exageram ou elaboram doenças físicas verdadeiras por medo, empregam mecanismos cerebrais normais para originar seus sinais e sintomas:

> Mas e quanto aos que parecem acreditar em sua perda ou distorção da função neurológica, inteiramente inconscientes do fato de que seu cérebro está operando normalmente, ou pelo menos melhor do que pensam. De que modo conseguiu seu cérebro dissociar o conhecimento consciente dos mecanismos de sensação, movimento, ou mesmo da memória?
>
> Haverá um mecanismo nervoso capaz de suprimir, por exemplo, a apreciação consciente da experiência sensorial da recepção de informação sensorial pelo cérebro, ou a vontade de afastar-se dos mecanismos responsáveis pela geração de movimentos?

Ele prossegue observando que tanto a apreciação sensorial quanto o movimento voluntário desejado envolvem a consciência e sugere que é aí que a neurobiologia enfrenta um importante desafio, "pois os mecanismos cerebrais da consciência não são compreendidos". Depois de discutir esse problema, Marsden sugere a possibilidade de que pesquisas futuras venham a esclarecer todo esse campo: "A exploração de

técnicas neurofisiológicas avançadas naqueles com histeria talvez proporcione um meio de estudar os mecanismos envolvidos na formação dos sintomas histéricos."

Marsden assim termina seu artigo num autêntico tom de franqueza científica, mostrando-se ativamente desejoso de admitir as profundezas da atual ignorância neurofisiológica, assim como ativamente determinado a que essas profundezas acabem sendo sondadas. Contudo, deve-se observar que ao mesmo tempo em que faz isso, ele aceita de volta, inadvertidamente, a forma substantiva ilegítima "histeria", no parágrafo conclusivo do mesmo artigo em que anuncia seu banimento. A moral dessa história deve ser clara: se cães inexistentes são estimulados a latir, não levará muito tempo para que retornem de seu canil de quarentena trazendo consigo doenças inexistentes.

Creio que tanto a patologia quanto o remédio para essa deflagração particular de confusão lingüística podem ser reconstituídos, se examinarmos o importante passo na argumentação do próprio Marsden. Pois lembrem que a decisão de readotar o termo "histérico" é tomada em resposta à sua busca de uma adequada comunicação médica abreviada para transmitir o conceito de sintomas sem nenhuma causa orgânica aparente. Portanto, a comunicação abreviada deve, por consentimento comum, ser sucinta, objetiva e clara. "Histérico" é sem dúvida sucinto. Mas não é um meio objetivo nem claro de *suspender* o julgamento sobre a patologia de sintomas físicos desnorteantes. Se esses sintomas devem ser descritos com o máximo possível de clareza e objetividade, talvez então se tenha de referir a eles como "sintomas físicos inexplicáveis". Essa descrição pode não acrescentar grande coisa à auto-estima dos médicos e psiquiatras que se vêem obrigados a proferi-la. Mas a auto-estima científica não é tudo. Os médicos clínicos que, sofrendo de "inveja dos físicos", tentam revestir a medicina com mais precisão e certeza do que permite o estado atual do conhecimento médico, prestam um desserviço à sua profissão e aos pacientes.

O fato de poucos médicos e pacientes tendessem a satisfazer-se com essa fórmula é um ponto em seu favor. "Histérico", embora proposto por Marsden simplesmente como um rótulo interino, parece muitíssimo mais uma conclusão de diagnóstico, e poderia facilmente desestimular outras investigações. "Sintomas físicos inexplicáveis" é patentemente um não-diagnóstico e exige — e na verdade quase obriga — outras tentativas que promovam a compreensão.

Se outras investigações mostrarem a existência de provas fortes, irrefutáveis, de que o sintoma é simulado, talvez esse veredicto então deva ser declarado, chamando a atenção explícita para o processo *consciente* — "uma paraplegia conscientemente simulada" não é ambíguo, ao passo que se poderia interpretar "uma paraplegia simulada" como inconsciente. Se o sintoma é visivelmente real para o paciente, mas não pode ser confirmado por exames médicos, por isso parecendo em certo sentido *irreal*, enfrentamos o mesmo problema com o qual Marsden luta sem sucesso ao longo seu artigo. Uma possibilidade que ele não examina é a sugerida por Molière, quando

intitulou sua peça sobre a hipocondria de *O doente imaginário* [*Le Malade Imaginaire*]. Os pacientes podem ser descritos como vítimas de "uma doença imaginária", ou de "um sintoma imaginário". O problema desse emprego é que isso não corresponde à experiência dos pacientes que acreditam de verdade que seus sintomas são reais. Pois em geral reconhecemos assim os frutos da nossa imaginação; um romancista não chama seus personagens para jantar nem os convida para passar o fim de semana em sua casa. Pelo fato de o termo "imaginário" ser deficiente nesse sentido é que bem se poderia considerar a alternativa "espectral". A vantagem desse termo é que corresponde à experiência de muitos pacientes, e às observações de muitos médicos. Um sintoma "espectral" é uma espécie de fantasma fisiológico. Como fantasma, pode parecer completamente real para a pessoa que o sente, e por isso provocar fortes reações emocionais, como o medo. Mas, como um fantasma, o sintoma "espectral" *parece* não ter qualquer substância fisiológica. Talvez isso ocorra por ele ser, na verdade, fruto da imaginação do paciente. Mas também poderia ser uma forma de alucinação neurofisiológica — resultante exatamente daquele sutil distúrbio neurofisiológico da consciência sobre cuja existência Marsden especula no parágrafo conclusivo de seu artigo.

Deve haver também bons motivos para não se adotar o termo "espectral". Mas seria difícil afirmar que a suficiência da atual terminologia médica se inclui entre eles. Pois mesmo onde o conceito de "histeria" foi descartado como obsoleto, muita confusão ainda parece associar-se aos termos adotados em seu lugar. Um dos exemplos dessa confusão é mostrado pelo uso cada vez mais generalizado do termo "somatização". Em 1980, o *DSM III* adotou o "distúrbio de somatização" como uma síndrome de sintomas somáticos múltiplos que não podem ser explicados em termos médicos. A edição revisada do *DSM III*, publicada em 1987, exige um histórico de duração de vários anos, começando antes dos trinta anos. O paciente tem de ter no mínimo treze sintomas entre trinta e cinco. Segundo a mais recente edição do mais autorizado manual psiquiátrico americano, *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, de Kaplan e Sadock: "Um sintoma só precisa ser relatado pelo paciente para ser incluído; não é necessário estabelecer que o paciente tenha de fato o sintoma."[16] Entre os sintomas incluídos na lista estão diarréia, náusea, dor nas costas, dor no peito, problemas no andar (*sic*), dificuldade de urinar, indiferença sexual e períodos menstruais julgados pela paciente como mais irregulares ou dolorosos que o normal.

Não há a menor dúvida de que os médicos muitas vezes encontram pacientes que relatam sintomas físicos múltiplos que imaginaram ou exageram devido a ansiedade, insegurança ou necessidade de atenção, e que muitos desses pacientes se julgam verdadeiramente doentes. O problema apresentado por esses pacientes é de extrema seriedade, em parte devido a poderem consumir uma quantidade desproporcional de serviços de saúde de um país, e em parte porque sua tendência a refugiar-se na doença muitas vezes mascara graves perturbações psicológicas.[17] Mas descrever esses

pacientes como "somatizadores" ou julgá-los sofrendo de "distúrbio de somatização" acrescenta apenas outra camada de confusão a uma situação já bastante confusa. Pois o termo somatização tem pelo menos dois sentidos diferentes e mutuamente contraditórios. No *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, Kaplan e Sadock apresentam-nos a seguinte definição do termo no capítulo dedicado aos "Distúrbios Somatoformas": A "*somatização* é a tendência a sentir, conceituar e comunicar estados mentais e aflições mentais como queixas corporais e sintomas médicos". Somos informados de que a somatização é em geral uma disposição psicológica, e que não é em si um distúrbio psiquiátrico, embora possa vir a tornar-se um de extremas manifestações. Somos ainda informados de que, enquanto o conceito de reação de conversão foi elaborado na tradição psicanalítica, o "distúrbio de somatização" originou-se da visão fenomenológica e descritiva".[18]

Mas se passarmos do capítulo sobre "Distúrbios Somatoformas" para o dedicado à psicanálise clássica, descobrimos que o conceito da somatização aparece numa lista de "Mecanismos de Defesa Imaturos". Na somatização, dizem-nos, "os derivativos psíquicos são transformados em sintomas físicos, e há a tendência a reagir mais com manifestações somáticas do que psíquicas".[19] Nessa visão, então, a somatização, longe de ser distinta de conversão, parece ter afinidades com o processo de conversão histérica que o próprio Freud postulava, e que foi adotada como uma suposição etiológica-chave na primeira edição do *DSM*, que define uma reação de conversão como um sintoma funcional resultante de transformação da ansiedade em sensações corporais. O psiquiatra Z. J. Lipowski, que teve grande influência na popularização do termo, confirma de fato sua origem na terminologia psicanalítica, ao escrever que o termo "foi introduzido por Stekel no início deste século para referir-se a um processo hipotético por meio do qual uma neurose 'profundamente enraizada' podia causar um distúrbio físico". Como observa Lipowski, o termo somatização "era portanto relacionado, embora não idêntico, com o conceito de conversão".[20] Após reconhecer suas origens psicanalíticas, ele continua usando o termo no sentido não psicanalítico acima dado.

A confusão em relação ao que realmente significa somatização, e de onde vem o conceito, é importante. Pois embora ela possa bem ter sido redefinida em termos da fenomenologia, é preciso sugerir que seu apelo muito mais forte aos psiquiatras, e o motivo de ter sido adotada de maneira tão generalizada, resultam do fato de ser ao mesmo tempo coerente com as suposições psicanalíticas e, ao menos ostensivamente, independente delas. Em seu sentido "forte", que também coincide com o etimológico, a palavra "somatização" refere-se a um processo por meio do qual os sintomas físicos reais são supostamente criados pela transformação de energia psicológica ou emocional na forma somática. Em seu sentido "fraco", a palavra se refere a um processo em que os pacientes usam uma multiplicidade de sintomas físicos, que podem ser imaginários ou inexistentes, para mascarar a depressão ou a ansiedade, ou para

estabelecer um determinado tipo de relação com os médicos. Um importante problema decorrente dessa vida dupla conceitual é que, como acontece com a "histeria", o uso generalizado da forma "fraca" da palavra tende na verdade a reforçar o fundamentalismo psicossomático dos comprometidos com o sentido "forte" da palavra, e com as etiologias psicanalíticas a ele associadas.[21]

O maior perigo prático desse estado de coisas é estimular os médicos a alimentar de forma um tanto rudimentar a suposição extrema charcotiana ou freudiana de que quase todos os sintomas físicos podem ser produzidos psicossomaticamente. Essa suposição é às vezes bastante incentivada por discussões descuidadas e historicamente mal informadas de temas como "histeria", que ocasionalmente entram em influentes manuais médicos. Num dos mais considerados e comumente usados manuais britânicos sobre neurologia clínica, publicado pela primeira vez em 1989, e no qual muitos futuros médicos clínicos e hospitalares aprendem os princípios da diagnose neurológica, a tentativa de Sir Francis Walshe de refutar Eliot Slater é citada em termos positivos e encontramos a seguinte discussão da histeria:

> A histeria envolve um estado de dissociação ou conversão, inconscientemente determinado por um vantagem emocional. (...) A vantagem em geral não é um simples desejo de manipular outros ou obter uma recompensa financeira, é muitas vezes uma tentativa de reduzir uma intolerável ansiedade. (...)
>
> A conversão é um conceito por meio do qual se "converte" a ansiedade num sintoma físico e, assim fazendo, alivia-se a ansiedade. (...) Os sintomas de conversão podem ser motores, como a dificuldade de andar, a perda da fala, a fraqueza muscular ou a paralisia e os movimentos anormais. Os sintomas sensoriais incluem anestesias, cegueira e surdez. (...)
>
> *Os sintomas histéricos podem imitar quase todas as doenças médicas*, e o diagnóstico é ainda mais difícil quando há uma "sobrecarga histérica" [itálico nosso].[22]

A notável afirmação de que "os sintomas histéricos podem imitar quase todas as doenças médicas" deriva afinal não de um corpo de conhecimento médico, mas do folclore médico de séculos de existência que, apesar de se basear em falácias fisiológicas tem sido aceito em confiança por gerações de médicos. Embora o autor do trech acima citado advirta em seguida os leitores sobre os perigos dos erros de diagnóstic parece não compreender que muitos desses perigos são fruto direto de formulaçõe como a que fez.

Talvez se entenda melhor a capacidade de enganar dessas formulações se as co tejarmos com uma extrema versão de psicossomático como a do seguidor de Freud, psicanalista Georg Grodeck. Ele acreditava (ou às vezes agia como se acreditasse que as doenças desempenhavam uma função psicológica e que doenças específica podiam na verdade ser originadas pelo inconsciente, por ele chamado de *It*:

> Vez por outra, no decorrer do tratamento, habituei-me a chamar a atenção do paciente para o fato de que do sêmen humano nasce não um cão, nem um gato, mas um ser humano, de que há alguma força no germe capaz de formar um nariz, um dedo, um cérebro, [e] da mesma maneira essa força, que executa esses processos tão maravilhosos, bem poderia produzir dor de cabeça, diarréia ou garganta inflamada; e que não considero irracional supor que essa força pode até fabricar pneumonia, gota ou câncer. Ouso ir além com meus pacientes e chego a afirmar que a força faz de fato essas coisas, que a seu bel-prazer adoece as pessoas para fins específicos...

Nesse caso particular, Grodeck escreve que jamais se preocupa sequer "sobre se creio no que digo ou não". Mas parece endossar a visão de que todas as doenças têm uma função psicológica:

> Permite-me repetir o que digo? A doença tem um propósito; resolver um conflito, reprimi-lo, ou evitar o que já está proibido de entrar na consciência; tem de punir um pecado contra um mandamento. (...) Quem quebra um braço, pecou ou desejou cometer um pecado com aquele braço, talvez assassinato, roubo ou masturbação; quem fica cego, não deseja mais ver, teve com os olhos desejos de pecar com eles; quem fica rouco tem um segredo e não ousa contá-lo em voz alta. Mas a doença também é um símbolo, a representação de alguma coisa que se passa por dentro, um drama encenado pelo *It*, por meio do qual anuncia o que não pode ser dito com a língua. Em outras palavras, a doença, toda doença, chame-a de orgânica ou "nervosa", e também a morte, são tão intencionais quanto tocar piano, acender um fósforo, ou cruzar as pernas. São uma declaração do *It*, mais clara, mais eficaz, do que a fala, sim, mais que toda a vida consciente pode fazer.[23]

Seria fácil repudiar os louvores de Grodeck à intencionalidade da doença como uma curiosidade histórica sem a menor importância para o presente. Mas suas opiniões ainda são levadas a sério por muitas pessoas hoje, entre elas alguns médicos da corrente dominante.[24]

Parece que um dos motivos dessas teorias continuarem a ter apelo cerca de setenta anos após sua primeira publicação é que, como as teorias de Freud com as quais se relacionam intimamente, traduzem para um registro convincente (e muitíssimo poético) uma teoria da medicina folclórica popular com apelo muito generalizado. Creio ser dessa perspectiva que devemos ver a afirmação de que "os sintomas histéricos podem imitar quase todas as doenças médicas". Quando afirmações descuidadas como essas são feitas por médicos experientes, em manuais que se espera sejam tratadas com respeito por estudantes de medicina crédulos, tendem a conferir respeitabilidade acadêmica a esse tipo de folclore popular. Isso, por sua vez, pode com igual facilidade resultar em perigosos ou mesmo fatais diagnósticos errados.

Num artigo que trata da tendência de médicos a diagnosticar doenças orgânicas reais como distúrbios psicológicos, Linda Gamlin relata o caso de uma mulher que, na época em que foi levada para o hospital, achava-se tão doente que quase morreu. "Por mais de duas semanas estivera febril e extremamente fraca, com sinais típicos de doença hepática: pele amarelada, urina castanho-escura e fezes pardacentas." O clínico geral da mulher, contudo, diagnosticara depressão pós-parto e associara a doença a um colapso emocional que ela sofrera sete anos antes. Essa opinião foi repetida por não menos que quatro outros médicos de seu convênio. Só quando o marido ligou desesperado para um hospital é que foi feito o diagnóstico de hepatite virótica, e a mulher levada às pressas para o hospital.[25]

Tais historietas multiplicam-se quase indefinidamente. Uma característica comum delas é a aceitação crédula, e talvez nem sempre de todo consciente, por alguns médicos, de teorias de doenças psicossomáticas extremas, para cuja exatidão não existe qualquer prova, e que derivam enfim de antigas falácias médicas sobre a inexistente doença da histeria.

O descuidado uso do termo "somatização" e, na verdade, o fato mesmo de se empregar essa palavra medicamente tendenciosa, sem dúvida contribui para manter esse clima de credulidade. Também sugere que só as modificações da terminologia não resolverão problema algum. O que se tem de repudiar é o conceito de "histeria", e não apenas o rótulo externo.

Isso não significa que devemos negar a possibilidade de as experiências emocionais terem conseqüências neurológicas ou outras. Contudo, devemos reconhecer que as ocorrências emocionais (como estresse, trauma ou choque) são elas mesmas sentidas pelo organismo humano como alterações *fisiológicas*. Nessas alterações, e não em algum campo suposto ou puramente psicológico, é que devemos procurar a causa dos sintomas *reais* que, após exaustiva investigação, *parecem* estar correlacionados a intensas emoções. Embora a "histeria" na verdade tivesse funcionado durante séculos como uma lata de lixo na qual os médicos jogaram uma imensa e variada seleção de doenças, síndromes, sintomas e reações, também devia haver dentro dela uma ou várias síndromes discretas que tinham de fato esse tipo de relação complexa com a fisiologia das emoções humanas. Isso não significa, contudo, que se deva conservar o termo "histeria", ainda mais que o reconhecimento da realidade, digamos, da epilepsia catamenial indica que se deve conservar a "demência" como uma grave categoria psiquiátrica.[26]

Naqueles casos bastante diferentes em que se pode provar, além de qualquer dúvida, que estamos lidando com sintomas *irreais*, não envolvendo qualquer disfunção orgânica, então por definição não estamos lidando com uma doença, mas com um problema comportamental. Portanto, não há motivo algum para recorrer a um termo que continua associado a uma conceito de doença, e cuja aceitação se deve quase inteiramente à predominância de diagnose errada e ignorância médica no passado.

O xis do problema é que a medicina, durante muito séculos, orientou suas discussões de sintomas em termos de uma ontologia criacionista. Os médicos clínicos, em outras palavras, aceitaram a proposição dualista de que os seres humanos são formados por duas entidades separadas mas interligadas — um corpo físico e uma mente, ou alma, não física. Na verdade, esse dualismo foi institucionalizado na profissão. Pois, pelo menos a princípio, compreendia-se a "psiquiatria" como um ramo da medicina não relacionado com doenças do corpo ou alguma disfunção orgânica, mas unicamente com doenças da mente ou alma. A própria complexidade que por tradição se atribuiu à alma às vezes estimulou na verdade os médicos a aceitar ou tolerar uma idéia empobrecida do corpo e de sua extraordinária complexidade neurobiológica e bioquímica. Foi o fato de a medicina ortodoxa tender historicamente a subestimar a complexidade neurofisiológica do corpo humano que acentuou a credibilidade não apenas de sistemas terapêuticos como a psicanálise, mas também de toda uma variedade de técnicas "alternativas" da medicina. Pois embora muitas dessas terapias sejam inteiramente espúrias, não resta a menor dúvida de que aqueles que proclamam "o poder da alma para curar" lidam *em alguns casos* com alguns autênticos fenômenos fisiológicos, que a medicina ortodoxa definiu acidentalmente fora de seu modelo do corpo.[27]

Durante a "idade das trevas médica", da qual só começamos a emergir no início deste século, e durante a qual os médicos permaneciam extraordinariamente ignorantes sobre inúmeros aspectos da fisiologia humana, os modelos dualistas do organismo humano eram inevitáveis, e talvez mesmo necessários. Em nossa atual era pós-darwiniana, só causaremos confusão se persistirmos em empregá-los. Pois quando os médicos continuam a usar termos como "histeria", "somatização", "psicogênico" e mesmo "psicossomático", estão apenas perpetuando aquele mesmo dualismo criacionista que tentei analisar na última parte deste livro. Esse dualismo não é em nada mais útil para esclarecer o pensamento sobre a medicina do que para esclarecer o pensamento sobre qualquer forma de comportamento humano.

APÊNDICE II

O teste de Babinski para a "histeria"

TALVEZ O MAIS FAMOSO de todos os alunos de Charcot que, ao contrário de Freud e Janet, optaram por continuar a carreira de neurologistas, tenha sido Joseph Babinski. Babinski foi durante muitos anos o principal assistente de Charcot. Em 1896, três anos após a morte do mestre, descobriu o reflexo dos dedos do pé que leva seu nome, e que ainda é conhecido por médicos como o "sinal de Babinski". (O reflexo é provocado por uma pancada firme na planta de cada pé. Em geral, o dedão vira para baixo. Se virar para cima — movimento muitas vezes acompanhado por uma abertura em leque dos outros dedos —, toma-se isso normalmente como indicador da presença de uma lesão neuronal motora superior.)

Após a morte de Charcot, e mesmo antes de sua descoberta do reflexo plantar, Babinski começou a questionar a doutrina da histeria que até então fora obrigado a aceitar. Não abriu mão de todo o conceito, mas restringiu-o a estados que, em sua opinião, podiam ser induzidos por "sugestão". Dessa maneira, de um só golpe, conseguiu excluir muitos dos absurdos diagnósticos que haviam começado a proliferar sob a influência de Charcot — como a tendência a diagnosticar a histeria em casos de paralisia acompanhados por reflexos exagerados, ulceração, hemorragia ou mesmo gangrena. Chegou até a tentar destituir o tradicional termo "histeria" por um de sua própria cunhagem — "pitiatismo" — formado da palavra grega para "sugestão".

Algumas das críticas de Babinski a Charcot eram idôneas. Mas seria um grande erro sugerir que ele mesmo era imune a erros de diagnóstico, ou que algum dia entendesse a verdadeira natureza dos erros de Charcot. Também ele, deve-se lembrar, aprendeu neurologia muito antes do advento do eletroencefalograma e, como todos seus contemporâneos, não teve a ajuda desta nem de outras técnicas investigatórias não-invasivas inventadas desde então. Em parte devido a isso, e em parte porque a neurologia era uma ciência tão jovem na época em que ele a praticava, o

revisado conceito de "histeria" ou "pitiatismo" de Babinski se baseava em muitas interpretações equivocadas. Algumas dessas interpretações foram implicitamente endossadas por Sir Francis Walshe, que, como vimos, invocou a autoridade de Babinski em apoio à sua própria tentativa de defender o diagnóstico de "histeria" contra a crítica de Eliot Slater (ver Apêndice I).

Talvez o exemplo mais claro de como eram formuladas as interpretações equivocadas de Babinski desde o século XIX até o XX adentro seja oferecido pelo que chamei de "teste para a histeria" de Babinski. Acreditava-se que o teste permitia aos médicos diferenciar confiavelmente os ataques epilépticos "verdadeiros" dos causados pela "histeria". Como muitos neurologistas do século XIX (e um bom número dos do século XX), Babinski julgava possível reconhecer os ataques histéricos examinando determinados padrões de ataques e afirmando que os ataques histéricos "são (...) diferenciados pela forma que assumem (movimentos de grande alcance, gesticulações e opistótonos [espasmos extremos em que se curvam para trás a cabeça, a coluna dorsal e os calcanhares, arqueando-se para diante o resto do corpo como na posição de um arco-íris])". Como já vimos, o ataque padrão aqui descrito por ele corresponde muito estreitamente ao encontrado em alguns casos de epilepsia do lobo frontal, e a confiante suposição de Babinski de que essa ostensiva sintomatologia proclamava a natureza histérica do espasmo em questão revelou-se de todo errada.

Babinski, contudo, não se limitou a aplicar simplesmente um critério. Pois acreditava que se podia reconhecer um ataque histérico por outra característica conclusiva — "a possibilidade de reproduzi-lo exatamente por sugestão, e fazendo-o desaparecer de imediato por contra-sugestão". Embora o termo "sugestão" pudesse ser razoavelmente interpretado como significando simplesmente um palpite indireto dado ao paciente pelo médico, não era assim que Babinski e seu colega e co-autor Froment o entendiam. Eles descrevem seu "teste" nos seguintes termos:

> Antes de tudo, anunciamos na audiência com o paciente que vamos tentar reproduzir o ataque, sendo isso indispensável para podermos receitar o tratamento e termos uma compreensão correta do caso. Acrescentamos que a eletricidade é quase infalível nesses casos, sobretudo quando os elétrodos da máquina de faradização são colocados numa região definida. Não é necessário empregar correntes forte; às vezes, mesmo, limitamo-nos a apenas aplicar os elétrodos, sem passar a corrente.
>
> Logo depois de colocarmos os elétrodos em posição, declaramos que o ataque vai ter início e que o paciente vai lutar. Para evitar que caia, o colocamos estendido no chão ou numa cama. Em geral, nos casos de histeria, os efeitos da sugestão logo aparecem; as pernas se enrijecem, o corpo é sacudido em torções e o ataque se dá com modificações especiais segundo o indivíduo. Assim que o ataque chega ao seu pleno desenvolvimento, declaramos que temos um método infalível para detê-lo. Aplicamos então os elétrodos em outra região, ou fazemos uma pressão no abdome, ou tron-

> co, dizendo num tom de confiança que o ataque passará em poucos minutos, e o paciente consegue de imediato responder às perguntas que lhe fazemos e sair da sala onde ocorreu o exame.[1]

Talvez o mais extraordinário nestas palavras seja a clara indicação de que Babinski não fingia simplesmente dar choques elétricos nos pacientes, mas que, pelo menos em algumas ocasiões, aplicava de fato choques *reais*. Como a própria terapia eletroconvulsiva consiste no emprego de choques elétricos para provocar ataques de epilepsia "artificiais", não podemos excluir a possibilidade de que Babinski, por inadvertência, tenha feito exatamente isso em alguns de seus "testes".

Em virtude das baixas correntes que aparentemente se usavam, talvez isso seja menos provável do que parece. Mas mesmo nos casos em que não se passava corrente alguma, o método que Babinski descreve é inadequado como um meio de distinguir as convulsões epilépticas das não epilépticas. Pois o procedimento poderia muito facilmente provocar ataques epilépticos verdadeiros.

Pelo anúncio da intenção de aplicar choques elétricos nos pacientes, e pela previsão de que isso provocaria um ataque, Babinski submetia-os a um grau de tensão bastante considerável. Pesquisas realizadas em 1971 indicaram que o estresse emocional precipitou ataques em 21% dos pacientes com epilepsia do lobo temporal. Citando essa descoberta, C. D. Marsden e E. H. Reynolds observam especificamente que "mesmo manipulações médicas normais, como a retirada de sangue, tratamento dentário ou siringotomia auricular podem provocar uma ataque em pessoas suscetíveis".[2] Ao mesmo tempo, observou especificamente T. A. Betts: "Algumas pessoas com epilepsia auto-induzida parecem capazes de provocar ataques por livre e espontânea vontade, ou quando solicitadas, mas sem a menor compreensão de como fazem isso; alguns se hiperventilam conscientes; outros fazem isso por um esforço de concentração."[3] A conclusão que temos de tirar dessas e de muitas observações semelhantes é que o teste supostamente "conclusivo" de epilepsia de Babinski era inconfiável, e — sobretudo em vista do fato de que aqueles ataques simulados bem poderiam ser vistos pela impostura dele — assim provavelmente tanto poder levar a um diagnóstico errado como a um correto.

A questão não é simplesmente histórica. Pois embora pareça bastante improvável que o teste específico de Babinski tenha sobrevivido muito além da década de 1950, variações dele foram escritas em tempos relativamente recentes. Já me referi a um artigo de R. P. Lesser e seus colegas, em que relatam o caso de um paciente em quem um ataque autêntico parece ter sido provocado por "sugestão"(ver pp. 89-90). O que *não* se observou foi o tipo de "sugestão" usada. Resumindo o artigo em seu livro *Freud' Brain*, Laurence Miller refere-se a um processo de "sugestão hipnótica". Mas o próprio artigo não usa em absoluto a palavra "hipnótica", e na verdade não relata o método que Lesser usou. Uma pista para esse mistério médico menor

talvez seja oferecida num trabalho ligeiramente anterior de Lesser e seus colegas, onde uma nota apresenta uma remissão recíproca a um terceiro artigo. Os autores *deste* artigo referem-se a um método muito semelhante ao usado por Babinski e Froment em 1914, só que nesse caso o choque elétrico é substituído por uma injeção de sal intravenosa.[4] A versão desse teste está, claro, sujeita a muitas objeções já levantadas contra o que parece ser seu protótipo. O fato de Babinski ter cometido esse erro nos primeiros anos do início do século é pelo menos compreensível. O de Lesser e seus colegas o terem repetido em 1983 e posteriormente não descreverem o procedimento que usaram num artigo em que eles mesmos questionavam sua confiabilidade, já é um tanto menos.

NOTAS E REFERÊNCIAS

A fonte mais completa das idéias de Freud é a *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (*Edição padrão das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*) em 24 volumes, editada por James Strachey. Muito mais acessível são os quinze volumes da *Penguin Freud Library* [Biblioteca de Freud da Penguin], editados por Angela Richards e Albert Dickson. Esta edição contém a maioria dos textos importantes de Freud, mas exclui alguns ensaios e vários trabalhos — como "A etiologia da histeria" — que vem se tornando cada vez mais importante para os estudiosos de Freud nos últimos anos.

Trabalhei muitas vezes com a edição da Penguin, mas, sempre que possível, dou referências tanto da edição *Standard* (abreviada como SE, seguido do número do volume) quanto da Biblioteca de Freud da Penguin (abreviada como PF, seguido do número do volume). A tarefa de converter essas referências foi tornada imensuravelmente mais fácil por uma das mais bem-sucedidas realizações nos estudos psicanalíticos modernos, *The Concordance to the Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* [A concordância com a edição padrão das obras psicológicas completas de Sigmund Freud], editada por Samuel A. Guttman, Randall L. Jones e Stephen M. Parrish (seis volumes, Boston: G.K. Hall, 1980).

Um problema menor mas irritante para os estudiosos de Freud é que a paginação de dois textos chave — a biografia em três volumes de Freud, por Ernest Jones, e a seleção padrão das cartas de Freud (*The Letters of Sigmund Freud, 1873-1939* [*Cartas de Sigmund Freud, 1873-1939*], ed. Ernst L. Freud) — é diferente nas edições britânica e americana. Diante desse problema, adotei duas diferentes soluções. No caso das cartas, todas as referências são à edição britânica, mas incluí detalhes do destinatário e datas da carta, para que se possa localizar o trecho correspondente com relativa facilidade na edição americana. No caso da biografia de Ernest Jones, segui o exemplo de Ronald Clark e dei os dois conjuntos de referências. Os números de páginas da edição britânica são dados primeiro. Os da edição americana vêm em itálico e em segundo lugar. Também incluí, sempre que possível, a referência à página da edição da Penguin da versão condensada em um volume da biografia de Jones.

Para facilitar a referência, as obras repetidamente citadas (e portanto com mais freqüência abreviadas nas notas) estão como se segue, precedidas pela abreviação:

Clark:	Ronald W. Clark, *Freud: The Man and the Cause*, Jonathan Cape/ Weidenfeld e Nicolson, 1982.
Ellenberger:	Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Nova York: Basic Books, 1970.

Freud, SE:	Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Hogarth Press e o Instituto de Psicanálise, 24 volumes, 1953-74.
PF:	Angela Richards e Albert Dickson (ed.), *The Penguin Freud Library*, Penguin, 15 volumes, 1973-86.
FF:	Jeffrey Mousaieff Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, Harvard University Press, 1985.
Cartas:	Ernst L. Freud (ed.), *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939*, Hogarth Press, 1961. (A paginação da edição americana é diferente, ver antes.)
Gay:	Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Dent, 1988.
Jones:	Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 volumes, Londres: Hogarth Press (1953-7); *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 volumes, [*A vida e a obra de Sigmund Freud*] Nova York: Basic Books (1953-7). (Sobre a paginação e referências às edições britânica e americana, ver antes.) Todas as referências aos volumes 1 e 2 da edição da Hogarth são da segunda edição (1954 e 1958, respectivamente). Todas as outras referências são às primeiras edições. Edição da Penguin, *The Life and Work of Sigmund Freud*, editada e condensada por Lionel Trilling e Steven Marcus, Penguin, 1964.
Macmillan:	Malcolm Macmillan, *Freud Evaluated: The Completed Arc*, Amsterdam: New Holland, 1991.
Roazen:	Paul Roazen, *Freud and his Followers*, Penguin, 1979.
Sulloway:	Frank Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, Burnett Books/André Deutsch, 1979.
Thornton:	E.M. Thornton, *The Freudian Fallacy: Freud and Cocaine*, Paladin, 1986. (Primeira publicação na Grã-Bretanha por Blond e Briggs Ltd., 1983, sob o título *Freud and Cocaine*. Todas as referências são para a edição britânica em brochura revista).

INTRODUÇÃO — O LEGADO DE FREUD

1. Gershon Legman, citado em Gay Talese, *Thy Neighbour's Wife*, Pan, 1980, p. 389.
2. Lucy Freeman, *Freud Rediscovered*, 1980, Nova York: Arbor House, pp. 1-2.
3. Walter Kendrick, resenha de *Freud: The Assault on Truth, Voice Literary Supplement*, junho de 1984.
4. Phyllis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis*, Jonathan Cape, 1991, p. 14.
5. Paul Robinson, *Freud and His Critics*, University of California Press, 1993, p. 269.
6. Harold Bloom, "Freud, o Maior Escritor Moderno", *New York Times Book Review*, 23 de março de 1986, citado em Robinson, p. 270.
7. Freud, *Minutes of the Vienna Psychoanalytical Society* [*Minutas da Sociedade Psicanalítica de Viena*] ed. Herman Nunberg e Ernst Federn, vol. II, Nova York: International Universities Press, 1967.
8. Erik H. Erikson, *Young Man Luther*, Nova York: W.W. Norton, 1958; Norman O. Brown, *Life Against Death*, Ruthledge e Kegan Paul, 1959.
9. John Updike, em sua introdução a *Soundings And Satanism*, de F.J. Sheed (ed.), p. vii: O mais conhecido exemplo moderno dessa atitude será encontrado em *Honest to God* (SCM Press Ltd.,

1963), do bispo John Robinson, em que as doutrinas e crenças tradicionais do cristianismo são sistematicamente repudiadas. A posição de John Robinson está muito próxima da esboçada pelo teólogo leigo anglicano John Wren-Lewis, cujas palavras ele cita:

> Nunca será demais enfatizar que a aceitação da fé cristã se tornou possível para *mim* porque não tive de voltar atrás em minha total rejeição das crenças supersticiosas que me cercavam. (...) Um deslocado senso de lealdade faz muitos cristãos relutarem em opor-se francamente a qualquer coisa que tenha o mesmo nome, ou use palavras como "Deus" e "Cristo"; mesmo os cristãos que na prática antipatizam tanto com a superstição quanto eu ainda a tratam muitas vezes mais como uma aberração menor a ser calada que uma perversão radical a ser denunciada (...) Na verdade, uma parte muito grande do que passa por religião em nossa sociedade é exatamente a espécie de doença neurótica que Freud descreve, e o primeiro passo essencial para convencer as pessoas de que o cristianismo pode ser autêntico apesar de Freud é afirmar sem rodeios que a crença baseada nos mecanismos de projeção que ele descreve é falsa, por mais que diga "Senhor, Senhor". Não basta descrever tais crenças como infantis ou primitivas, pois isso sugere que a verdade é *alguma coisa* semelhante a elas, embora mais "refinada" e "esclarecida", quando na realidade *nada semelhante* ao "Deus" e ao "Cristo" em que me educaram para acreditar pode ser verdade. Não se trata apenas de que o Velho no Céu não passa de um símbolo místico da Mente Infinita nos bastidores, nem tampouco que esse Ser é mais benévolo que apavorante; a verdade é que toda essa forma de pensar está errada, e se um Ser desses existisse, seria o próprio demônio (citado em *Honest to God*, p. 43).

A teologia de John Robinson e John Wren-Lewis não é de modo algum tão nova quanto parece. Em termos históricos, esse tipo de teologia tem suas origens no puritanismo extremo. Em 1650, o Nivelador Gerrard Winstanley escreveu que o cristão tradicional, que "pensa que Deus está no paraíso acima do céu, e por isso reza a esse Deus que ele imagina estar lá e em toda parte (...) adora a sua própria imaginação, que é o demônio" (citado em Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Penguin, 1975, p. 140). É ao mesmo tempo interessante e importante o fato de que, enquanto Warren-Lewis e Winstanley condenam ambos as "superstições", nenhum dos dois dispensa o conceito de "demônio" e acabam os dois distorcendo a crítica racional às crenças a que se opõem, favorecendo uma espécie de demonologia exasperada.

10. Embora eu tenha incluído nesta lista escritores que, em minha opinião, deram importantes contribuições à psicologia, a inclusão de qualquer escritor determinado não deve ser entendida como um endosso irrestrito à sua obra. No caso de John Bowlby, por exemplo, continuo com a impressão de que, apesar do imenso valor de seu trabalho, mudando a prática hospitalar, sua contribuição teórica tende a ser aceita de modo não-crítico por demasiados escritores (sobretudo os que não simpatizam com Freud), simplesmente porque *parece* ter bases empíricas e uma relação mais válida com a teoria darwiniana do que pode reivindicar a psicanálise clássica. Sobre uma visão interessante de Bowlby, ver Jeremy Holmes, *John Bowlby and Attachment Theory*, Routledge, 1993. Ver também *Maternal Deprivation Reassessed*, de Michael Rutter, segunda edição, Penguin, 1981. As críticas de Rutter a Bowlby, embora em termos brandos, equivalem a um repúdio à grandiosa estimativa que Bowlby fazia de suas próprias teorias.

Junto Lawrence Kubie e Joel Kovel por causa de *White Racism: A Psychohistory*, de Kovel, Allen Lane, 1972, em que ele reconhece sua dívida com "The Fantasy of Dirt", de Kubie, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. VI, 1937. Kovel é um dos poucos psicanalistas que entenderam alguma coisa do valor e profundeza do trabalho de Kubie.

11. Chesterton, citado em Frank Cioffi (ed.), *Freud: Modern Judgements*, Macmillan, 1973, p. 24.
12. Gide, citado por Cioffi, p. 23.
13. Dreiser, citado em Ronald W. Clark, *Freud: The Man and the Cause*, Paladin, 1982, p. 421.
14. Embora ele não faça uma afirmação tão abrangente quanto eu aqui, é interessante que Paul Roazen tenha escrito que "enquanto outros se esforçaram para diferençar seu trabalho do de Freud, Erikson na verdade atribuiu suas próprias idéias a Freud. Erikson nem sempre parece querer reconhecer sua originalidade" (*Freud and His Followers*, Penguin, 1970, p. 500).

PRÓLOGO – IMAGENS, MITOS E LENDAS

1. Thomas Mann, em Frank Cioffi (ed.), *Freud: Modern Judgements*, Macmillan, 1973, pp. 58-9.
2. Ver em particular Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytical Legend*, Burnett Books, 1979, *passim*. Ver também Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History of Dynamic Psychiatry*, Nova York: Basic Books, 1970, pp. 318-570.
3. Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 vols., Hogarth Press, 1953-7. Esta citação é do primeiro prefácio do autor, p. vii, *US, p. xi*; edição da Penguin (*The Life and Work of Sigmund Freud*, editada e condensada por Lionel Trilling e Steven Marcus, Penguin, 1964), p. 25.
4. Freud, "Leonardo da Vinci e uma memória de sua infância" ["Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood"], SEII, p. 130.
5. Trilling, introdução a Jones, edição da Penguin, pp. 11-24.
6. Ellenberg, pp. 547-8.
7. Roazen, pp. 547-8.
8. Sulloway, p. 5. Sobre Sulloway, Crews e Cioffi, ver a seguir nota 12.
9. No Ensaio Bibliográfico apenso à sua biografia de Freud de 1988, Peter Gay admite que o livro de Roazen "inclui material muito utilizável", mas descreve-o como "uma enlouquecedora mistura de pesquisa séria, extensas entrevistas, julgamentos apressados e tom inseguro", que "deve ser usada com cuidado". E prossegue citando com aprovação a resenha do livro por Richard Wollheim em *The Times Literary Supplement:*

> O professor Roazen tem muitas críticas a fazer a Freud. Diz-nos em diferentes ocasiões que ele era frio, esnobe, demasiado interessado em dinheiro, indiferente à família; jamais deu mamadeira aos filhos nem trocou suas fraldas; respeitava as pessoas, mas não a verdade, supercontrolado, ressentido, tacanho, autoritário. Contudo, junto com todas essas críticas, e poucas não vêm à tona numa ou noutra página, há um elogio reiterado: Freud era um grande homem; não devemos esquecer de louvá-lo por sua coragem e seu gênio. No professor Roazen, Freud tem um amigo tão bom quanto algum dia teve Brutos em Marco Antônio.

Wollheim escreveu em outra parte, em termos similarmente negativos, sobre a contribuição de Frank Sulloway aos estudos de Freud. E sua voz crítica não está sozinha. Com sua polêmica ver-

são da ligação entre Victor Tausk e Freud, que terminou no suicídio de Tausk, Roazen chegou a lançar uma grande figura no movimento psicanalítico, Kurt Eissler, em mais de uma década de desmentidos e ações de retaguarda, que resultaram na publicação de dois livros. Ver K.R. Eissler, *Talent and Genius: The Fictitious Case of Tausk Against Freud*, Nova York: Grove Press, 1971; *Victor Tausk's Suicide*, Nova York: International Universities Press, 1983.

10. Roazen, pp. 40-41.
11. Sulloway, p. 503.
12. Num ensaio publicado em 1991, "Reavaliando os históricos clínicos de Freud: a interpretação social da psicanálise", Sulloway conclui que as errôneas suposições biológicas em que Freud baseou suas teorias "foram mais letais para seu empreendimento do que eu tinha concluído anteriormente". Prossegue escrevendo que "Freud erigiu seus indícios psicanalíticos numa espécie de areia movediça, circunstância que conseqüentemente condenou muitas de suas mais importantes conclusões desde o começo" ("Reassessing Freud's Case Histories. The Social Construction of Psychoanalysis", *Isis*, vol. 82, pp. 245-75.) Uma opinião semelhante é apresentada no prefácio da edição de 1992 de *Freud, Biologist of the Mind*, Harvard University Press, 1992, pp. xi-xv.

    Frank Cioffi, "Freud e a idéia de uma pseudociência", em Frank Cioffi (ed.), *Explanations in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, pp. 471-99.

    Frederick Crews, "The Freudian Way of Knowledge", *New Criterium*, 1984. Reeditado em *Skeptical Engagements*, Nova York: Oxford University Press, 1986, pp. 43-74. Ver também outros ensaios de Crews sobre Freud reunidos no mesmo volume. "Beyond Sulloway's *Freud*: Psychoanalysis Minus the Myth of the Hero" (pp. 88-111) é particularmente importante para o argumento apresentado neste capítulo. Contém o seguinte trecho:

> De todos os resenhistas de Sulloway, somente um, Frank Cioffi, compreendeu plenamente que *Freud: Biologist of the Mind* não apenas denuncia os mitos psicanalíticos, mas também exemplifica "como é difícil, mesmo para um aspirante a iconoclasta, manter-se de pé em presença da lenda de Freud..." E foi também Cioffi quem impôs o seguinte e importante desafio, que nos leva mesmo além da atual avaliação por Sulloway da posição de Freud: "Embora muito do que ele conta o derrube, Sulloway não aborda diretamente o mito mais potente e estrategicamente necessário de todos — o mito da superlativa integridade de Freud. Pois os mitos de Freud não foram idealizados pelos seguidores de Freud; não passam de reiterações de versões dadas pelo próprio Freud. Afastar-se deles seria impugnar a veracidade de Freud, e quem, com a exceção de um ou dois nobres espíritos, se dispôs a fazer isso? Certamente não Sulloway, que conclui com toda blandícia: 'Os mitos eram apenas historicamente devidos [a Freud], e continuarão a viver protegendo seu brilhante legado à humanidade.' Continuem mentindo". (Cioffi, "Freud — New Myths to Replace the Old" [Novos mitos para substituir os antigos], *New Society*, 1979, 50, pp. 5034).
> Ernest Gellner, *The Psycoanalytic Movement*, Paladin, 1985.

13. Paul Robinson, *Freud and His Critics*, University of California Press, 1993, pp.12-13.

    E. M. Thornton, *Freud and Cocaine* [*Freud e a cocaína*], Blond e Bridges, 1983 como *The Freudian Fallacy* [*A falácia freudiana*], 1984. Todas as referências são à edição revisada britânica em brochura, *The Freudian Fallacy: Freud and Cocaine*, Paladin, 1986. A principal afirmação de Thornton, ou seja, que o uso da cocaína por Freud durante muito tempo desempenhou um

papel central na formação de suas teorias, não deve por certo ser descartada de saída como o é pelos estudiosos de Freud. Um crítico recente de Freud que atribuiu um papel importante à parte desempenhada pela cocaína na psicanálise é Robert Wilcocks (ver antes, nota 17). O problema da afirmação de Thornton sobre a cocaína é que ela atribui demasiado à droga. Como observou Frederick Crews: "Atribuir a psicanálise inteiramente à cocaína (...) seria um ato de reducionismo comparável ao bruto exagero explanatório do próprio Freud" (*Skeptical Engagements*, Nova York: Oxford University Press, 1986, p. 65).

Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nova York: Farrar, Straus e Giroux, 1985. Reeditado com um novo prefácio com o título *The Assault on Truth: Freud and Child Sexual Abuse*, Harper Collins, 1992.

14. A recepção dispensada ao livro de E. M. Thornton foi admirável. Na Grã-Bretanha, suas afirmações sobre a dependência da cocaína de Freud geraram um pequeno volume de cobertura sensacional e superficial em *The Sunday Times Magazine*. Mas o livro foi praticamente ignorado nas seções de resenhas da imprensa de qualidade. Uma exceção foi uma resenha hostil em *The Times Literary Supplement*, na qual o resenhista, após fazer algumas críticas razoáveis à tese de Thornton, enumerou vários erros de ortografia em nomes próprios e concluiu que "esse livro mal concebido, desleixado e dogmático jamais deveria ter sido publicado" (*TLS*, 18 de novembro de 1983, p. 1266). Enquanto isso, a *London Review of Books* publicara uma resenha igualmente hostil em que o autor cobriu de desprezo o que chamou de "a tese bizarra e monomaníaca de Thornton", queixou-se de que suas referências à pesquisa médica atual eram "anacrônicas", e que desconfiava de um "inofensivo, embora antipático, anti-semitismo" nela (*LRB*, 20 de outubro — 2 de novembro de 1983, p. 19). Esta última acusação, para a qual não havia qualquer base, acabou sendo retirada, com um pedido de desculpas. A essa altura, porém, já causara um grande dano ao livro. Segundo a versão da própria Thornton, *The Times Literary Supplement* recusou-se a publicar qualquer resposta à sua resenha, e uma livraria de Londres devolveu não oficialmente o livro pouco após a publicação com base em que não desejava dar espaço nas prateleiras a "esse tipo de livro". O livro foi recebido com pouco mais entusiasmo nos Estados Unidos. Uma importante exceção foi Frederick Crews, que deu algum reconhecimento aos seus defeitos e muitos méritos, em seu ensaio "The Freudian Way to Knowledge". Outro resenhista que escreveu positivamente sobre o livro foi Carol Tavris em *Discover — The Newsmagazine of Science*, abril de 1984, pp. 45-51.

15. Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, 1984.

16. Frank Cioffi, " 'Exegetical Myth-Making' in Grünbaum's Indictment of Popper and Exoneration of Freud", em Peter Clark e Crispin Wright (ed.), *Mind, Psychoanalysis and Science*, Oxford: Blackwell, 1988, pp. 61-87. Ver também "Psychoanalysis, Pseudo-Science and Testability" em G. Currie e A. Musgrave (ed.), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht: Nijhoff, pp. 13-44.

The Foundation of Psychoanalysis, de Grünbaum, contém muitas intuições e críticas pertinentes da visão de Freud. Mas dificilmente é a realização monumental o que às vezes tem sido considerado. A supervalorização da obra de Grünbaum por alguns dos mesmos críticos que escreveram com mais penetração sobre a psicanálise é um dos fenômenos mais interessantes nos recentes estudos freudianos. Pode ser explicada em parte pela natureza intimidatória do estilo de Grünbaum. Pois ele monta seu ataque a Freud a partir de uma altitude teórica extraordinariamente elevada. Muitos dos seus leitores claramente vêem isso como uma vantagem. Minha própria impressão é que a altitude intelectual em que opera Grünbaum tende a desviar a atenção de seu quase esquecimento do caráter de Freud, e das dimensões históricas e humanas da cultura em que ele desenvolveu suas idéias. Para uma introdução útil ao debate das idéias de Grünbaum, ver Paul Robinson, *Freud and His Critics*, 1993, pp. 79-66. Uma defesa bastante forte contra um dos argumentos-

chave de Grünbaum é feita num trabalho recente de Allen Esterson, "Grünbaum's Tally Argument", *History of the Human Sciences*, vol., 1996, pp. 47-61.

17. Ver Frank Cioffi, "'Exegetical Myth-Making', in Grünbaum's Indictment of Popper and Exoneration of Freud", em *Mind, Psychoanalysis and Science*, pp. 61-87; "Was Freud a Liar?" [Era Freud um mentiroso?"], *Listener*, 7 de fevereiro de 1974, pp. 172-4; "The Craddle of Neurosis" ["O berço da neurose"], *The Times Literary Supplement*, 6 de julho de 1984, pp. 743-4; Morton Schatzman, "Freud: Who Seduced Whom?" ["Freud: quem seduziu quem?"], *New Scientist*, 21 de março de 1992, pp. 34-7; Han Israëls e Morton Schatzman, "The Seduction Theory" ["A teoria da sedução"], *History of Psychiatry*, vol. IV, 1993, pp. 23-59; Malcolm Macmillan, *Freud Evaluated: The Completed Arc*, Amsterdam: New Holland, 1991. O livro de Macmillan, embora relativamente pouco conhecido, contém uma abundância de material que não será encontrado em obras anteriores como a de Sulloway. Minha mais importante discordância com Macmillan é sobre Charcot, histeria e questões médicas relacionadas. Nesses pontos, Macmillan parece às vezes demasiado disposto a aceitar as teorias psicogênicas para as doenças. Minha visão dá muito mais peso à extraordinária complexidade neurológica (e neuropatológica) do organismo humano. O livro de Macmillan continua, porém, sendo um recurso imensamente valioso, cheio de leituras meticulosas e estudo sério do desenvolvimento das idéias de Freud. A parte de encerramento sobre o apelo da psicanálise é particularmente perspicaz. Inclui a simples mas profunda observação de que "a psicanálise se concentra precisamente naquelas coisas em que as pessoas têm o maior interesse, e sobre as quais nenhuma outra disciplina diz muito" (p. 603). O que Macmillan tem em mente acima de tudo é a "ênfase na sexualidade" de Freud:

> Não há dúvida de que isso fez parte da atração que a psicanálise exerceu em seus primeiros dias. Embora se diga que houve uma revolução sexual, a mesma ênfase na sexualidade me parece atrair com tanta força os jovens hoje (isto é, os jovens estudantes universitários que conheço) quanto os de duas ou três gerações atrás. Mesmo entre os que têm algum conhecimento da revolta dos teóricos das relações-objeto como Fairbairn e Winnicott, ou talvez apenas um leve conhecimento de que as teorias de Freud estão superadas, a psicanálise continua a permitir o interesse público por um assunto no qual quase todo mundo ainda tem curiosidade (p. 607).

Allen Sterson, *Seductive Mirage: An Explanation of the Work of Sigmund Freud*, Chicago: Open Court, 1991. Resenhado em Frederick Crews, "O Freud desconhecido", *New York Review of Books*, 18 de novembro de 1993. Robert Wilcocks, *Maelzel's Chess Player: Sigmund Freud and the Rhetoric of Deceite*, Lanham, Maryland: Rowmand e Littlehead, 1994.

18. Uma discussão do "modelo heróico de ciência" e a maneira como, durante os séculos XVIII e XIX, a ciência se tornou "o modelo absoluto para todo conhecimento no Ocidente" será encontrada num livro extremamente valioso de três dos mais destacados historiadores americanos, *Telling the Truth About History*, de Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob, Nova York: W.W. Norton, 1994, pp. 15-51 e *passim*.
19. Walter Kendrick, *Voice Literary Supplement*, junho de 1984.
20. A esse respeito, é interessante observar a maneira como a "nova teologia" da psicanálise começa a substituir o que se poderia chamar de sua "velha demonologia". Como se verá claramente nos capítulos à frente, uma das funções originais da teoria da resistência de Freud era permitir à psicanálise defender-se de seus críticos imputando-lhes não apenas resistência inconsciente, mas neurose. Em casos extremos, esta versão medicalizada da demonologia na verdade deu lugar

a uma retórica demonológica tradicional, como quando Freud acusou um de seus críticos, Albert Moll, de "ter empesteado a sala como o próprio demônio" (ver Capítulo 17).

É muitíssimo improvável que algum apologista em favor da psicanálise usasse hoje essa linguagem. Mesmo a idéia de resistência às vezes é repudiada por esses apologistas. Em *Freud and His Critics*, Paul Robinson cita a explicação do próprio Freud do motivo de tantas pessoas rejeitarem seus ensinamentos:

> A psicanálise procura levar ao reconhecimento consciente as coisas da vida mental reprimidas; e todo aquele que forma um julgamento de si mesmo é um ser humano com repressões semelhantes e que talvez as conservam com dificuldade. Fatalmente, portanto, encontra essa mesma resistência tanto nele quanto nos nossos pacientes; e essa resistência é fácil de disfarçar-se como uma rejeição intelectual e suscitar argumentos como os contra os quais nos precavemos por meio da regra fundamental da psicanálise.

Tão profundamente se estabeleceu essa reação à crítica no movimento psicanalítico que chega meio como um choque a leitura dos comentários de Robinson sobre o trecho de Freud que ele acabou de citar. "A única resposta certa a esse tipo de raciocínio", escreve, "é insistir em que isso está de todo fora dos limites: solapa a possibilidade mesmo da vida intelectual. (...) O argumento *ad hominem* — cujo apelo à resistência é um exemplo clássico — simplesmente não tem espaço no debate racional". Nesse notável argumento de um dos principais defensores da psicanálise podemos encontrar o exemplo clássico da tendência dos apologistas de Freud a apropriar-se do ceticismo dos adversários e fazer dele o seu. Um impressionante ato de irreverência para com as palavras de Freud torna-se parte de um ato de homenagem mais amplo aos seus ensinamentos. Neste caso particular, contudo, Robinson não pode resistir à tentação de juntar os fragmentos do ícone que ele acabou de quebrar:

> Após dizer isso, a gente tem de admitir que, em termos empíricos, provavelmente Freud estava certo: suas idéias nos perturbam como a de nenhum outro pensador importante, e muitas de nossas objeções a elas, qualquer que seja sua validade, decorrem de profundas origens emocionais. (...) Resta, estou convencido, um reservatório subterrâneo de ressentimentos das idéias perturbadoras [de Freud]. Porém só esse eterno sentimento antifreudiano não pode explicar as críticas específicas de Frank Sulloway, Jeffrey Masson e Adolf Grünbaum. Mas garante-lhes uma recepção certa. Visivelmente, sempre há pessoas desejosas de acreditar no pior sobre Freud (p. 10).

É difícil escapar à impressão de que Robinson emprega aqui uma versão modificada do mesmo argumento cuja ilegitimidade ele acabou de anunciar.

21. Citado em Andrew Billen, "Freudians' Slips Are Showing", *Observer*, 30 de janeiro de 1944, p. 21
22. Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Dent, 1988.
23. Peter Swales, *The Times Literary Supplement*, 3 de agosto de 1990, p. 823.
24. Frederick Crews, "The Freudian Way of Knowledge" (1984). Reeditado em Crews, *Skeptical Engagements*, Nova York: Oxford University Press, 1986, p. 47.
25. Após saudar a biografia de Gay, Robinson cita em seguida a obra de dois jovens estudiosos, *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, de Jonathan Lear e *Towards Reading Freud*, de Mark Edmundson, ambos publicados em 1990. Lear, escreve Robinson,

é um filósofo e Edmundson, um crítico literário, e embora ofereçam contrastantes leituras de Freud, concordam sobre seu *status*. Lear coloca-o na corrente dominante do pensamento filosófico ocidental, um herdeiro de Sócrates, e o mais importante teórico do indivíduo. Para Edmundson, ele pertence à grande tradição de escritores criativos cujo principal tema foi a personalidade: Shakespeare, Milton, Wordsworth e Emerson (Robinson, p. 270).

26. Candia McWilliam, "The Importance of Writing to Ernest", *Independent on Sunday*, 23 de março de 1993.
27. Ao fazer esse comentário, tenho em mente a seguinte observação de Donald Bannister, dizendo que uma dos aspectos distintivos da disciplina da psicologia, que a separa das ciências naturais, é a obrigação que tem de explicar sua interpretação:

> Das exigências que tornam uma imitação concreta das ciências naturais improfícua, talvez a mais séria seja a da reflexão. Formular teorias, realizar experiências e modificar conceitos explanatórios em termos de resultado faz parte do comportamento humano e qualquer disciplina que pretende ser "a ciência do comportamento humano" deve explicar sua interpretação (em Borger e Cioffi [ed.], *Explanation in the Behavioural Sciences*, p. 416).

Uma teoria psicológica derivada da prática terapêutica também tem de explicar esse aspecto da natureza. Portanto, deduz-se que se só a psicanálise pode dar uma explicação satisfatória da motivação de seus profissionais ao oferecer terapia, dos motivos porque habitualmente extraem — mas nunca apresentam — confissões de uma determinada natureza, do código clínico que permite aos analistas ortodoxos colocar os pacientes numa situação de vulnerabilidade emocional, embora eles mesmos mantenham distanciamento e inviolabilidade, à semelhança de Deus, do comportamento messiânico do fundador da psicanálise, e do comportamento eclesiástico de seus membros inconscientemente obscurecendo ou rescrevendo a história do movimento a que pertencem — só quando todas essas e outras situações semelhantes forem combatidas, a exigência da reflexão será atendida. O outro trecho por trás de minha observação sobre Freud continuar sendo um enigma foi extraída de uma discussão da atitude adotada por vários seguidores para com o líder de um movimento que tem muito em comum com a psicanálise:

> Como eles o julgavam uma figura sobrenatural (...) sua humanidade não lhes interessava muito. Reconheciam-na, claro, como o meio pelo qual sua obra fora realizada, mas jamais lhes ocorreu pensar nele como recebendo alguma coisa essencial de ambiente humano; portanto jamais fizera alguma tentativa de reconstituir os efeitos de seu ambiente ou a atividade de sua mente — o que o levou às conclusões a que chegou, ou o que o influenciou na formação de seus planos. Na verdade, se pudessem ter entendido o termo, sem dúvida teriam negado que o Filho de Deus, por toda sua humanidade, não tinha em absoluto "psicologia" alguma nesse sentido. (...) Lembra o estudante hiperortodoxo, descrito por H. J. Cadbury, que, "quando lhe perguntaram que Jesus tinha em mente numa determinada narrativa dos evangelhos, respondeu apenas que Jesus não tinha mente". (D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark*, Pelican New Commentaries, 1063, p. 20).

CAPÍTULO UM — DO PELICO À COCAÍNA

1. Trilling, ver antes, Prólogo, nota 5.
2. Ernst L. Freud (ed.) *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939*, Hogarth Press, 1961, pp. 152-3 (a Martha Bernays, 28. 4. 1885).
3. Jones, I, p. 21, *US, pp. 18-19*; edição da Penguin, p. 47.
4. Freud, SE17, p. 156.
5. D. W. Winnicott, *Collected Papers: Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Hogarth, 1975, p. 165.
6. Jones, I, pp. 17-18, *US, pp. 15-16*; edição da Penguin, p. 44.
7. Jones, I, pp. 18-19, *US, pp. 16-17*; edição da Penguin, p. 45.
8. Jones, I, p. 20, *US, pp. 17-18*; edição da Penguin, p. 46.
9. Jones, I, p. 32, *US, p. 29*; edição da Penguin, p. 55.O ensaio é republicado como de Goethe em *The Oxford Book of German Prose*, Oxford, 1943, pp. 178-80. Também foi atribuído ao amigo de Goethe, Georg Christoph Tobler (ver Ronald Clark, p. 28).
10. Ver Jones, I, p. 72, *US, pp. 15-16*; edição da Penguin, p. 79.
11. Ver Jones, I, pp. 21-2, *US, p. 19*; edição da Penguin, pp. 47-8.
12. Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: The Claredon Press, 1974, p. 23. No mesmo livro, Manuel escreve: "Que Newton tinha consciência de seu vínculo especial com Deus e que se concebeu como o homem destinado a revelar a última verdade sobre a criação de Deus não aparece com tantas palavras em nada que ele escreveu. Mas traços peculiares dessa convicção interior afloram de formas inesperadas. Mais de uma vez, Newton usou *Jeova sanctus unus* como um anagrama para *Isaac Neuutonus*" (p. 19).

    Ver também o esclarecedor ensaio sobre Newton, de Anthony Storr, em seu *Churchill Mack Dog*, Collins, 1989.
13. O poder duradouro e a importância psicológica da esperança messiânica judaica nem sempre foram reconhecidos. Talvez isso se deva em parte à maneira como a esperança escatológica judaica tendeu cada vez mais a ser impelida do domínio público e introduzida no domínio da oração e fantasia privadas. Esse processo foi sobretudo forte desde o trauma sofrido pelos judeus europeus em conseqüência da onda de comoção escatológica causada pelo falso messias Sabbatai Sevi, no século XVII. Mas mesmo os judeus reformados e secularizados tenderam a preservar vivas formas mais íntimas de esperança escatológica. Talvez se veja melhor isso pela linguagem religiosa muitas vezes usadas pelos sionistas seculares. Quando Theodor Herzl subiu ao palanque no I Congresso Sionista, em 1897, um dos delegados escreveu que "era como se o sonho tão alimentado por nosso povo há dois mil anos se tornara afinal realidade, e o Messias, filho de Davi, estava diante de nós" (Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, Macmillan, 1988, p. 58.

    Sobre Sabbatai Sevi, ver Paul Johnson, *A History of the Jews*, Weidenfeld and Nicolson, 1987, pp. 268-74. Para alguns comentários interessantes sobre a visão messiânica de Freud de seu próprio papel, ver o capítulo intitulado "Freud's Messianic Identification" ["A identificação messiânica de Freud"], em David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Princeton: D. Van Nostrand Co., 1958, pp. 169-83.
14. Jones, I, p. 88, *US, p. 80*; edição da Penguin, p. 90.
15. Citado em Jones, I, p. 89, *US, p. 81*; edição da Penguin, p.92.
16. Jones, pp. 93, 90, *US, pp. 84, 82*; edição da Penguin, p. 95, 93.
17. Jones, I, p. 91, *US, p. 82*; edição da Penguin, p.93. Ver Robert Byck (ed.), *Cocaine Papers by Sigmund Freud*, Stonehill, 1974, p. 60.
18. Freud, *The Interpretation of Dreams* [*A interpretação de sonhos*], SE4, pp. 115, 117; PF4, pp. 192, 194.

19. Freud, "On the General Effect of Cocaine" ["Sobre o Efeito Geral da Cocaína"] (artigo lido para a Sociedade Psiquiátrica, março de 1885), p. 117; ver também p. 154. Freud endossava o uso de injeções hipodérmicas escrevendo já em novembro de 1884, quando assiduamente recomendava esse método. Escreveu que: "O Dr. E. V. Fleischl (...) determinou que a cocaína, por injeção hipodérmica, revelou-se um adjuvante inestimável contra o uso continuado de morfina. Só este fato devia dar ao remédio um duradouro lugar entre os tesouros do médico" ("Cocaine and Its Salts", novembro de 1884, em Byck [ed.], pp. 78-9).
20. Jones, I, p. 106, *US, p. 96*; edição da Penguin, pp. 105-6.
21. Byck p. 71; ver também Jones, I, p. 91, *US, p. 82-3*; edição da Penguin, p. 94. E. M. Thornton, pp. 45-6.
22. Byck p. 154; Thornton, p. 50.

CAPÍTULO DOIS — HIPNOTISMO E HISTERIA

1. Jones, I, p. 227, *US, p. 207*; edição da Penguin, p. 191.
2. Citado em Jones, I, p. 84, *US, p. 76*; edição da Penguin, p. 87.
3. Raymond Hierons, "Charcot and His Visits to Britain", *British Medical Journal*, vol. 307, dezembro de 1993, p. 1589.
4. Hierons, p. 1589; Edward Shorter, *From Paralysis to Fatigue: A History of Psychossomatic Illness in the Modern Era*, Nova York: Free Press, 1992, p. 170. O livro de Shorter contém uma riqueza de intuições fascinantes sobre Charcot às quais aqui recorri, agradecido. Contudo, deve-se dizer que o modelo de doença psicossomática de Shorter exige muito mais perguntas que ele responde. Postula que o "inconsciente" seleciona sintomas orgânicos plausíveis de um "poço de sintomas" determinado de modo que esses sintomas sejam levados a sério por médicos. Isso leva Shorter a algumas estranhas conclusões, como a afirmação de que a paralisia como uma reação à perda, luto e trauma, não era vista muitas vezes nos séculos XVII e XX. Isso era um modo culturalmente específico do século XIX de processar extrema emoção" (p. 114). Para uma avaliação severamente crítica e, em minha opinião, justa, do argumento central do livro, ver a resenha de Graeme J. Taylor em *Psychossomatic Medicine*, 1993, vol. 55, no. 1, pp. 88-9. Ver também a resenha crítica de Theodore M. Brown, *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, vol. XXIX, 1993, pp. 241-5. Comentários adicionais sobre o argumento central de Shorter serão encontrados adiante, na nota 21 do Apêndice I, "O diagnóstico da 'histeria'".
5. Citado em Shorter, pp. 166-7.
6. Shorter, p. 175.
7. Shorter, p. 176.
8. Robert Brudenell Carter, *On the Pathology and Treatment of Hysteria*, Londres, 1853, p. 1; Weir Mitchell, citado em Barbara Sicherman, "Os usos de uma diagnose", em *Journal of the History of Medicine*, vol. 32, 1977, p. 41. Charles Lasègue, "As histerias periféricas", *Archives Générales de Médicine*, série 7, i (1878), p. 655, citado em Mark S. Micale, "A histeria e sua historiografia", em *History of Psychiatry*, vol. I, 1990, p. 42 (nota).
9. 1766 é o ano dado por Lord Brain em seu artigo "O conceito de histeria na época de William Harvey", a referência sendo as Palestras Clínicas daquele ano, de William Cullen's (*Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 56, 1963, pp. 317-24).
10. Citado em *Brain*, p. 318.
11. J. M. Charcot e Pierre Marie, "Histeria", em D. Hack Tuke (ed.), *Dictionary of Psychological*

Medicine, Churchill, 1892, pp. 627-41; A. R. G. Owen, *Hysteria, Hypnosis and Healing: The Work of J. M. Charcot*, Dobson, 1971, pp. 66-9.

12. Sydenham, ver Thornton, p. 72.
13. Owen, p. 63
14. Shorter, p. 179.
15. Shorter, p. 179.
16. Owen, p. 64-6.
17. J. M\. Charcot, *Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System*, vol. III, trad. para o inglês, Thomas Savill (1887), New Sydenham Society, 1889, p. 278.
18. Peguei emprestado esse exemplo de Malcolm Macmillan, que o usa num contexto diferente, mas relacionado — uma discussão sobre as teorias da formação de sintomas de Freud. Ver Macmillan, p. 150.
19. Macmillan, p. 150.
20. Anne Harrington, *Medicine, Mind and the Double Brain*, Princeton University Press, 1987, pp. 167-8; sobre o conceito de lesões funcionais de Charcot, ver também Mark S. Micale, "Charcot e a idéia de histeria nos homens", *Medical History*, 1900, vol. 34, pp. 382-3.
21. Sobre Richet, ver Georges Guillain, *J. M. Charcot, 1825-1893: His Life, His Work* (1955), Nova York: Hoeber, 1959, p. 166; Ellenberger, pp. 750-51; sobre a ligação com Burq, ver Harrington, pp. 184-5. A mesma sugestão é feita independentemente por Alan Gould, *A History of Hypnotism*, Cambridge University Press, 1992, pp. 310-11. A terceira sugestão é de E. M. Thornton, p. 97.
22. Opinião adotada, por exemplo, por Shorter.
23. Para a explicação de James Braid de suas primeiras experiências com a hipnose, ver Charles E. Goshen (ed.), *Documentary History of Psychiatry*, Vision, 1967, p. 832ss.
24. Em Goshen, pp. 833-4.
25. A. Gamgee, "Demonstração do fenômeno da histero-epilepsia", *British Medical Journal*, 12 de outubro de 1878, vol. 2. Citado em Thornton, p. 100.
26. Versão anônima, "Charcot sobre o estado sonambólico e cataléptico na histeria", *Medical Record*, 1879, vol. 35, p. 82. Citado em Thornton, pp. 100-101.
27. W. J. Morton, "Sonambulismo e catalepsia histéricos induzidos", *Medical Record*, 1880, vol. 33, p. 467. Citado em Thornton, pp. 100-102.
28. G. Robertson, "Hipnotismo em Paris e Nancy: anotações de uma visita, *Journal of Mental Science*, 1892, vol.38, p. 494.
29. Thornton, p. 99.
30. Freud, "Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim" (1886), SEI, p. 3.
31. Sulloway, pp. 38-9.
32. Esse argumento é apresentado por um dos ex-assistentes de Charcot, Gilbert Ballet, em "O domínio da psiquiatria", *Presse Médicale*, 10 de maio de 1911, pp. 377-80. Ver Shorter, p. 375 (nota).
33. Charcot III, p. 289. Usei a tradução de Macmillan; ver Malcolm Macmillan, p. 64.
34. Charcot III, p. 305; tradução de Macmillan.
35. Charcot III, p. 222.
36. Charcot III, p. 289.
37. Ver Charcot e Marie, artigo sobre "Histeria, sobretudo histero-epilepsia" em D. H. Tuke (ed.), *Dictionary of Psychological Medicine*, 1892, pp. 627-41. Citado em Macmillan, p. 65.
38. Freud, SE3, p. 22.
39. Freud, Cartas, p. 196 (a Martha Bernays, 21. 11. 1885).
40. Citado em Jones, I, p. 99, *US, p. 90*; edição da Penguin, p. 100.

CAPÍTULO TRÊS — O ENGANO DE CHARCOT

1. Sulloway, p. 59. Sulloway dedica uma nota de rodapé ao problema em que se refere à explicação psicossociológica especulativa da diminuição da histeria apresentada por Carroll Smith Rosenberg em seu "A mulher histérica: papéis sexuais e conflito do papel nos Estados Unidos do século XIX", *Social Research*, vol. 39, pp. 652-78; Anthony Storr, *Freud*, Oxford University Press, 1989, p. 8.
2. Os comentários de Jacques Lacan e Etienne Trillat são citados em Mark S. Micale, "Histeria e sua historiografia", em *History of Psychiatry*, vol. I, 1990, p. 101. Ver também Roberta Satow, "Para onde foram todas as histerias?", *Psychoanalytic Review*, I, lxvi, 1979, pp. 463-77, e a discussão do próprio Micale de "O desaparecimento da histeria", pp. 101-109. O argumento de Micale em seu artigo de 1990 é apresentado muito mais extensamente com vários novos e valiosos componentes acrescentados num ensaio só publicado quando meus artigos sobre histeria estavam virtualmente prontos. "Sobre o desaparecimento da histeria: Um estudo da desconstrução clínica de uma diagnose", *Isis*, setembro de 1993, vol. 84, pp. 496-526. Ver a seguir nota 23.
3. Ver Thornton, p. 85.
4. Thornton, p. 86.
5. Mark S. Micale, "Charcot e a idéia de histeria em homens", *Medical History*, 1900, vol. 34, pp. 390.

   Um exemplo muito mais consistente de uma interpretação psicogênica do caso de Le Log– é oferecida por Malcolm Macmillan, *Freud Evaluated: The Completed Arc*. Nela, Macmillan cita um longo trecho do início do histórico clínico de Charcot, apresenta um quadro muito mais detalhado dos primeiros estágios da doença de Le Log–. Mas ele parece aceitar quase toda a psicologização de Charcot, e não examina em nenhum momento a possibilidade de que Le Log– pode ter suportado lesões internas. Embora a "histeria traumática" em geral surja em seguida a uma injúria física, escreve, ela "não tem base física" (p. 61). Talvez por esse motivo Macmillan não comenta os últimos estágios da doença. Portanto, não menciona as copiosas hemorragias nasais sofridas por Le Log–, nem a violenta convulsão que o levou ao seu segundo período de inconsciência. Como deve agora estar claro, a maioria dos médicos modernas veria esses como dois dos mais reveladores de todos os sintomas de Le Log–.
6. Charcot, *Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System*, vol. III, trad. para o inglês de Thomas Savill (1887), New Sydenham Society, 1889, III, pp. 374-9.

   O histórico clínico de Charcot prossegue descrevendo uma melhora significativa e acentuada no estado de Le Log–. Pois ao mesmo tempo que os ataques se tornavam mais graves, as hemorragias nasais de Le Log– ficavam cada vez mais raras e menos profusas. Até esse ponto, os membros inferiores de Le Log– continuaram bastante imóveis. Contudo, na manhã de 15 de agosto de 1886, o paciente "teve um ataque convulsivo de séria gravidade". Durante o ataque, as pernas começaram a se debater por todos os lados e os pés bateram na barra da ponta da cama com tanta força que deslocou-a. O ataque passou; o paciente se levantou e pôs-se a andar, a princípio com certa hesitação, apoiando-se ao longo da parede e objetos à volta, mas ao cabo de algumas horas sua capacidade de andar normalmente quase havia retornado. A recuperação de Le Log– continuou mas estava muito longe de ser completa. Ele ainda sofria de ataques, embora se tornassem muito menos freqüentes e graves. Sua anestesia e contração do campo visual continuaram, como um certo "torpor cerebral". Todos esses argumentos ainda estavam presentes quando o histórico clínico terminou em 1° de novembro de 1886.

   A específica patologia da doença de Le Log– não pode ser reconstituída com alguma certe-

za, mas dos detalhes fornecidos por Charcot é possível fazer um novo diagnóstico conjectural. O período inicial de inconsciência do paciente foi claramente causado pelo acidente original. Isso pode ter provocado uma fratura craniana basal ou as lesões associadas a lesões cerebrais próximas. As hemorragias nasais sofridas posteriormente por Le Log– talvez tenham sido um sinal de lesão profunda acompanhada de sangramento interno. O sangramento nos ventrículos cerebrais podem levar a uma pressão dentro do crânio. A pressão intracraniana intensiva é associada à redução do fluxo sangüíneo ao cérebro. A pressão sangüínea total se elevaria para compensar isso, o que poderia causar hemorragias nasais ainda mais profusas.

O grave ataque que Le Log– sofreu em janeiro é uma seqüela comum de um ferimento na cabeça. Nesse caso, contudo, originou um período de inconsciência longo demais. Um das explicações possíveis é a oxigenação do cérebro ter sido interrompida durante ou em seguida ao ataque, resultando em outra lesão cerebral.

Após sua segunda admissão no hospital após a esse ataque, Le Log– exibe sinais e sintomas de pressão intracraniana aumentada. Entre esses, graves enxaquecas, vômito, restrição do campo visual e fraqueza dos membros inferiores junto com a incapacidade de movê-los. No caso de Le Log–, o espasmo facial do lado esquerdo e o tremor dos lábios indicam atividade epiléptica em conseqüência de uma lesão cerebral focal. Os ataques mais generalizados provavelmente teriam sido causados pela mesma patologia. A recuperação final e dramática do uso das pernas por Le Log– após seu ataque mais grave sugere uma significativa queda na pressão intracraniana. Os médicos modernos provocariam uma queda assim por meios artificiais, drenando o fluido cerebrospinhal. No caso de Le Log–, é possível que um efeito semelhante tenha ocorrido espontaneamente. A súbita queda na pressão intracraniana pode ter sido causada pelo ataque de excepcional gravidade que Charcot descreve.

Ao examinar a importância do caso de Le Log– para a psicanálise, deve-se observar que Charcot encontrou esse paciente em particular cerca de um mês *depois* da visita de Freud a Paris, e o caso não se inclui em sua tradução das *Aulas* de Charcot. Mas como observou Malcolm Macmillan, outros casos semelhantes já haviam sido descritos (Macmillan, p. 61, nota). Também é quase certo que Freud estivesse ciente do caso de Le Log e o conhecesse bem.

7. Charcot, III, P. 246.
8. Alguns desses estudiosos fazem a crítica convencional a Charcot que, seguindo Bernheim e inúmeros outros, referem-se à atmosfera de sugestão que predominava no La Salpêtrière. Ver, por exemplo, Ellenberger, p. 785. Os erros mais fundamentais de Charcot, contudo, não são mencionados. Ironicamente, talvez seja ele próprio quem oferece a melhor descrição da tirania daquelas suposições conhecidas que às vezes nos impedem de ver o que está diante de nossos olhos:

> Como, numa linda manhã, Duchenne descobriu uma doença que provavelmente já existia na época de Hipócrates? Por que percebemos tudo com tanto atraso, tanta deficiência e tanta dificuldade? Por que temos de examinar o mesmo quadro de sintomas vinte vezes seguidas para entendê-lo? Por que a primeira manifestação do que parece um fato novo sempre nos deixa indiferentes?
> Porque nossa mente precisa admitir uma coisa que subverte nosso quadro original de idéias, mas todos somos assim neste mundo infeliz.

Essa citação eu devo a Harold L. Klawns, que a usa numa epígrafe de um dos capítulos de seu notável Livro *Toscanini's Fumble and Other Tales of Clinical Neurology*, The Bodley Head, 1989, p. 73.

9. W. G. Lennox, "Bernard de Gordon sobre a Epilepsia", *Annals of Medical History*, 1941, vol. 3,

p. 374. Citado por Gilbert H. Glaser, "Epilepsia, histeria e 'possessão': um ensaio histórico", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1978, vol. 166, p. 269.

10. Hughlings Jackson, citado em Thornton, p. 92.
11. Para uma explicação de um caso de complexos ataques parciais em que a aura começava com sensações intensas, prazerosas na vagina, com posterior intensificação para cima até a garganta, ver T. A. Bett, "Neuropsiquiatria", em John Laidlaw, Alan Richens e Jolyon Oxley (ed.), *A Textbook on Epilepsy*, 3a. edição, Churchill Livingstone, 1988, pp. 372-3. O caso é interessante porque a aura em questão é provavelmente é sub-relatada, mas bem pode ter sido um dos fenômenos que a princípio deram origem à antiga associação da "histeria" ao útero.
12. Citado em Thornton, p. 76.
13. Citado em Thornton, p. 76.
14. K. Henner, em J. Chorobski (ed.), *Neurological Problems*, Londres, 1967. Citado em E. M. Thornton, *Hypnosis, Hysteria and Epilepsy: An Historical Synthesis*, Heinemann Medical, 1976.

    A visão de Henner é valiosa, mas simplifica em excesso o problema do "globo histérico". Quando esses sintoma é precedido por uma sensação epigástrica intensificada e parece fazer parte de um ataque, não há a menor dúvida de que a visão de Henner é boa. Mas o termo "globo histérico" foi muitas vezes aplicado a um diferente sintoma — à sensação *persistente* de um inchaço na garganta. Essa sensação pode ter inúmeras causas orgânicas, entre elas câncer, divertículo faríngeo, rede pós-cricóide, bócio tireóideo. Mas mesmo após a identificação desses males, muitos pacientes que se queixavam de sentir uma intumescência na garganta continuaram a ser diagnosticados como neuróticos, sofrendo de "globo histérico". Num artigo publicado em 1968, Kenneth Malcolmson observou que uma porcentagem surpreendentemente alta sofria de hérnia de hiato, e, em menor extensão, de úlcera péptica. Sugeriu que se devia abandonar o termo "globo histérico", pois a sensação de uma intumescência na garganta era em geral um sintoma real causado por uma lesão irritante no intestino anterior e às vezes originada por uma sensação "localizada". Ver Kenneth G. Malcolmson, "Globus Hystericus Vel Pharyngis", *Journal of Laryngology and Otology*, vol. 82, 1968, pp. 219-30. Ver também J. E. Delahunty e G. M. Audran, "Globus Hystericus — A Manifestation of Reflux Oesiphagitis?", *Journal of Laryngology and Otology*, vol. 84, 1970, pp. 1049-54. Mais uma vez sou grato a Elizabethy Thornton por chamar minha atenção para esses artigos (ver Thornton, p. 297).
15. Pierre Marie, citado em Shorter, p. 182.
16. George Robertson, "Hipnotismo em Paris e Nancy: anotações de uma visita, *Journal of Mental Science*, 1892, vol. 38, p. 494. Citado em Thornton, *Freudian Fallacy*, p. 118.
17. Jackson, *Selected Writings of John Hughlings Jackson*, 2 vols., Hodder e Stoughton, 1931-2. Citado em Thornton, p. 99. Sobre a relação da "histeria" com os fenômenos pós-epilépticos, ver também Mark S. Micale, "Sobre o desaparecimento da histeria", *Isis*, 1993, vol. 84, pp. 505-6.
18. D. Yellowlees, "Notas de uma visita às enfermarias do professor Charcot", *Journal of Mental Science*, 1892, vol. 26, p. 131. Citado em Thornton, pp. 101-2.
19. W. G. Lennox, *Epilepsy and Related Disorders*, Churchill, 1966; ver Thornton, p. 105.
20. Thornton, p. 107.
21. Mark S. Micale, "A histeria e sua historiografia", em *History of Psychiatry*, vol. I, 1990, pp. 101-9.
22. Henri Gastaut, *The Epilepsies: Electro-Clinical Correlations*, Springfields, Illinois: Charles C. Thomas, 1954. Citado em Thornton, p. 70.
23. Shorter, p. 356 (nota). Para uma discussão do problema envolvendo a diferenciação diagnóstica da "histeria" e esclerose múltipla, ver William Alwyn Lishman, *Organic Psychiatry: The Psychological Consequences of Cerebral Disorder*, 2a. edição, Oxford: Blackwell, 1987, pp. 596-7. É evidente

que Lishan acredita na realidade da "histeria". A discussão é inconcludente e devia talvez ser lida como uma ilustração da profunda confusão médica que ainda reina nessa área.

Para uma discussão dos erros de diagnóstico associados à sífilis, ver Micale, "Sobre o 'desaparecimento' da histeria: Um estudo da desconstrução clínica de uma diagnose", *Isis*, setembro de 1993, vol. 84, pp. 507-9. Nesse ensaio Micale também reconhece a medida em que o diagnóstico da epilepsia foi refinado e ampliado em toda a primeira parte do século XX, e a explicação que ele oferece é quase inteiramente compatível com a que dei aqui. Uma de suas mais penetrantes observações, bastante diferente em tom da credulidade que ele mostra para com o diagnóstico de histeria em seu trabalho anterior, está contida no seguinte parágrafo:

> A histeria, diz-se muitas vezes hoje, é uma "diagnose de exclusão". Por definição, só pode ser aplicada quando se excluíram todas as explicações anatômicas e fisiológicas para os sintomas. Em conseqüência, a esfera legítima da diagnose (alguma crítica seria feita à psiquiatria psicodinâmica em geral) talvez esteja fadada a encolher à medida que se expanda a compreensão de doenças orgânicas. Na contínua apropriação do mental pelo físico, o início do século XX foi um período muito ativo. Os observadores mais astutos tinham consciência da mudança e suas implicações. Em 1914, Paul Guirard de Tours escreveu: "Quando concluirmos a análise clínica de todos os sintomas histéricos, quando dermos a cada doença o que pertence a ela, quem sabe se ainda restará alguma coisa da histeria?" (p. 510.)

Deve-se observar, contudo, que Micale ainda trata o diagnóstico da "histeria" como "legítimo" em algumas circunstâncias. Próximo ao fim de seu ensaio, ele defende a posição de relativismo médico encontrado em sua obra anterior, e declara que "a intenção desse ensaio não é estabelecer o erro científico das práticas de diagnóstico do passado, ou provar a superioridade dos diagnósticos atuais" (p. 523). Num sentido, Micale tem muita razão, Os diagnósticos modernos não são "superiores" aos antigos, pois não pertencem a uma civilização "mais elevada". Porém são mais corretos.

24. R. P. Lesser, H. Lueders, J. P. Conomy, A. J. Furlan e D. S. Dinner, "O ataque sensorial imitando um ataque psicogênico", *Neurology*, vol. 33, pp. 800-802. Ver Laurence Miller, *Freud's Brain: Neuropsychodynamic Foundations of Psychoanalysis*, Nova York: The Guilford Press, 1991, pp. 67-8.
25. C. D. Binnie, "Electroencephalography" em Laidlaw, Richens e Oxley (ed.), *A Textbook of Epilepsy*, pp. 268, 264. As primeiras intimações à existência de uma síndrome distinta da epilepsia do lobo temporal parece remontar à década de 1950 e ao trabalho de Wilder Penfield. Mas parece que só na década de 1980 é que foi feita uma tentativa de definir a síndrome por P. D. Williamson e seus colegas (ver P. D. Williamson, D. D. Spencer, S. S. Spencer, R. A. Novelly e R. H. Mattson, "Complexos ataques parciais de origem do lobo temporal", *Annals of Neurology*, vol. 18, 1985, pp. 497-504). Um resumo de alguns sintomas parecendo histéricos exibidos pelos pacientes com epilepsia do lobo temporal discutidos nesse artigo é dado por Laurence Miller, *Freud's Brain*, pp. 64-5. Deve-se observar, contudo, que Williamson e seus colegas não fazem referência alguma em seu trabalho original à posição do arco-íris como sendo associada à epilepsia do lobo temporal. É evidente que essa intuição é posterior.

Antes da introdução geral do exame EEG no início deste século, os principais problemas envolvendo o diagnóstico da epilepsia era a falta de qualquer teste que pudesse, com confiança, confirmar o diagnóstico. Contudo, depois da introdução do EEG, um problema bastante novo era a tendência de alguns médicos a superestimar a sensibilidades das tomografias dos EEG. Um

resultado de EEG negativo significa apenas *que não se registrou* a não-presença de alguma atividade epiléptica. Sendo assim, os resultados de EEGs negativos jamais deveriam ser julgados como a indicação de que um paciente não sofre de epilepsia. No passado, usaram-se com demasiada freqüência esses resultados negativos como apoio ao diagnóstico de "histeria", ou "ataques histéricos". Ao comentar sobre o problema geral da diagnose, o professor Alan Richens, um dos editores do manual sobre a epilepsia padrão, que contém o histórico clínico de Binnie, escreve o seguinte:

> Como vocês estão bem a par, nosso conhecimento sobre a epilepsia progrediu consideravelmente desde a época de Charcot, com o advento do EEG e várias técnicas de imagens. Contudo, ainda resta uma pequena proporção de pacientes em que a diagnose continua ilusória porque a apresentação clínica é atípica e as investigações são normais, mesmo o EEG registrado durante um ataque. Raras vezes se usa hoje o termo "ataques histéricos" para esses pacientes, a maioria dos neurologistas preferindo chamá-los de "ataques não-epilépticos". *Desconfio, contudo, que, como Charcot, não estamos reconhecendo a patologia orgânica na ausência de técnicas sensíveis o bastante.* O paciente de Colin Binnie em nosso *A Textbook on Epilepsy* teve sorte em mostrar uma anormalidade ictal no EEG. *Creio que muitos pacientes sejam menos afortunados enquanto têm uma anormalidade de base profunda que não se revela num registro ictal* [i.e., durante um ataque. (...) Reconheço, porém, que às vezes podem ocorrer ataques fingidos, e que buscam a atenção de uma ou de outra forma. Mas não devem ser rotulados de "histéricos" [itálico nosso]. (Carta ao autor, dezembro de 1993).

26. Binnie, em Laidlaw, Richens e Oxley (ed.), *A Textbook (...)*, p. 276; C. D. Binnie, C. E. Darby, R. A. De Korte e J. Wilkins, "Auto-indução de ataques epilépticos por oclusão ocular, incidência e reconhecimento", *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 1980, vol. 43, p. 387.

Uma intrigante maneira pela qual se poderia estender esse argumento é sugerida por Mark Pendergrast em sua explicação do movimento de recuperação da memória nos Estados Unidos, *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives* (Hinsberg, Vermont: Upper Acess, 1995). Comentando sobre o que parece ser uma subcamada orgânica em alguns dos casos da diagnose psiquiátrica aparentemente espúria do "Distúrbio da personalidade múltipla", ele cita a opinião de Herbert Spiegel que muitos pacientes a quem se dá essa diagnose têm um sintoma descrito como "alto giro ocular em que a pessoa pode olhar tão distante acima que só se vê o branco dos olhos". Sem referir-se à pesquisa de Binnie, nem ao efeito de Evans-Mulholand, que é evidente que desconhece, Pendergrast observa em seguida que "é possível, embora bastante hipotético nesse momento, que a atividade elétrica anormalmente alta no lobo temporal do cérebro possa ter alguma coisa relacionada ao alto giro ocular". Citando a obra do psicólogo experimental Michael Persinger, expõe a teoria de que há um *continuum* de atividade do lobo temporal no grupo, variando de uma atividade muito baixa às diagnosticadas como epilepsia do lobo temporal. "Independente de se sofrerem ataques reais, os com alta atividade elétrica mostram um interessante conjunto de fenômenos: "alucinações visuais, a sensação de uma presença, experiências místicas (paranormais), cheiros incomuns, vozes ou sons anômalos, movimentos vestibulares e ansiedade." Segundo Persinger, cerca de um terço da população exibe "sinais do lobo temporal". Como esclarece o próprio Pendergrast, contudo, a atividade do lobo temporal anormal não é uma precondição do distúrbio da personalidade múltipla. As crenças e comportamento associados ao papel da personalidade múltipla "podem ser instilados em qualquer pessoa, considerando-se as circunstâncias e a disposição mental certas" (ver

Pendergrast, pp. 182-7; ver também nota 3 do Posfácio, "As falsas memórias de Freud", adiante).

27. Gay, pp. 48-53. Paul Robinson, *Freud and His Critics*, University of California Press, 1993, pp. 24-35. Robinson rejeita o livro de Thornton em sua introdução como uma "intenção de mostrar que as idéias de Freud eram o 'resultado direto' de seu uso de cocaína". Isso é verdade em um aspecto, mas como uma descrição do extraordinariamente complexo e abrangente argumento de Thornton também é de todo inadequado.
28. Em termos estritos, Gall foi o criador da "organologia" enquanto seu colaborador Spurzheim desenvolveu a "frenologia". Para uma revisão da obra desses dois pioneiros em relação à neurologia contemporânea, ver Edwin Clarke e L. S. Jacyna, *Nineteenth Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press, 1987, verbetes do índice sob "frenologia" e "organologia".
29. Anne Harrington, *Medicine, Mind and the Double Brain*, Princeton University Press, 1987, p. 172.
30. Esse argumento foi muitas vezes apresentado pelos críticos de Charcot. Ver Arthur F. Hurst, *The Psychology of the Special Senses and Their Functional Disorders*, Londres, 1920, pp. 6-7. Também é possível, como implícito no ensaio de Micale, que muitos dos casos de anestesia parcial de Charcot fossem na verdade casos de sífilis não diagnosticada.
31. Ver Harrington, p. 183.
32. Harrington, pp. 179-81.33.
33. A. A. Liébault, *Ébauche de Psychologie*, Paris, Masson, 1873, p. 176. Citado por Ellenberger, p. 149.
34. Guillain, pp. 178-9.
35. Féré, Citado em Shorter, pp. 178-9. Devo enfatizar aqui que minha explicação dos motivos psicológicos por trás da excursão de Charcot na ciência fabulatória é especulativa. Pode-se argumentar com bastante plausibilidade que Charcot só ficou exposto à força total das críticas de Bernheim depois que começou a formular sua nova síntese. Isso não afeta o argumento geral do capítulo, contudo, pois as confabulações restantes de Charcot sugerem que, seja lá por que motivo, ele não conseguia tolerar a incerteza que um pesquisador menos napoleônico talvez aceitasse.
36. Eissler, citado em John E. Gedo e George H. Pollock, *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, Nova York: International Universities Press, 1976, p. 127.
37. L. J. Rather, *Mind and Body in Eighteenth Century Medicine*, Berkeley: University of California Press, 1965, p. Citado em Z. J. Lipowski, "O que significa realmente a palavra 'psicossomática'? Uma pesquisa histórica e semântica", *Psychossomatic Medicine*, 1984, vol. 46, no. 1, p. 162.
38. Lipowski, p. 163.
39. Jones, I, p. 253, *US, pp. 230-31*; edição da Penguin, p. 207.
40. É interessante Ellenberger relatar esse episódio em termos que, embora não pertençam a uma análise mais extensa, são totalmente compatíveis com a explicação que ofereço aqui. Ao procurar explicar a aparente insensibilidade de Freud à reação dos colegas, ele escreve:

> Um dos motivos foi Freud, que sempre foi vítima de entusiasmos breves e fortes, achar-se agora fascinado por Charcot. Outro motivo era a ânsia de Freud pela grande descoberta que traria sua fama. Ele ainda padecia com a decepção causada pelo episódio da cocaína, e aparentemente achou que a *revelação que recebera no La Salpêtrière* [itálico nosso] podia ser o ponto de partida para outras descobertas (Ellenberger, p. 441).

CAPÍTULO QUATRO — ANNA O. E O NASCIMENTO DA PSICANÁLISE

1. Freud, SE2, p. 19.
2. Freud, *Estudos sobre a histeria*, SE2, pp. 30-32; PF3, pp. 83-5.
3. SE2, p. 34; PF3, p. 88.
4. SE2, p. 35; PF3, p. 89.
5. Sulloway, pp. 56-7.
6. Ellenberger, p. 773
7. Citado por Clark, p. 135. Deve-se observar que esse paralelo é reconhecido por Breuer em *Estudos sobre a histeria*, SE2, p. 211; PF3, p. 288. Breuer e Freud também se referem aos importantes trabalhos de Benedikt e Janet, sem reconhecer explicitamente nenhuma dívida a eles.
8. SE2, p. 6; PF3, p. 57. Malcolm Macmillan argumentou com persuasão que a idéia de que a expressão de *emoções* era crucial ao processo terapêutico não fazia parte do conceito original de Breuer e que, retrospectivamente, ele ajustou seu histórico clínico de Anna O. para acomodá-lo numa teoria de dinâmica emocional, adotada por ele e Freud muito mais tarde — possivelmente já em 1893 (Ver Macmillan, pp. 26-31).
9. Frank Cioffi enfatiza o que chama de "continuidade sentida" dos modos e intuições com cultura literária e sabedoria folclórica explanatórios de Freud". Meu próprio argumento aqui deriva em parte disso. Ver Cioffi (ed.), *Freud: Modern Judgements*, Macmillan, 1973, pp. 4-5.
10. William Sargant, *Battle for the Mind*, Pan, 1959; W. S. Sadler, *Teory and Practice of Psychiatry*, Henry Kimpton, 1936, citado em Sargant, p. 54.
11. Sargant, p. 61. A própria observação de Sargant encontra-se num livro onde ele procura explicar algumas das estratégias psicológicas intuitivamente empregadas por líderes religiosos carismáticos para arrebanhar convertidos. A observação também parece sobretudo importante para algumas terapias modernas como a Terapia Primal, de Janov, e para os "cultos terapêuticos" como estimativa e exegese, que dependem todos em produzir excitação emocional. Esse paralelo sugere em si que os resultados positivos da ab-reação devem ser tratados com algum ceticismo. Uma perspicaz nota cautelosa é entoada por Anthony Storr:

> A ab-reação, a explosiva manifestação de fortes emoções de amor, ódio ou medo, pode curar alguns casos de neuroses traumáticas. Na verdade, a maioria de nós se sente melhor extravasando emoções que tivemos de controlar, ou pelas quais nos assustamos, e o reconhecimento e expressão da emoção é sem dúvida uma valiosa característica do processo psicanalítico. Todo analista, contudo, terá tido pacientes que continuam durante longos períodos a expressar violentas emoções em cada sessão, mas que não mostram melhora em conseqüência ("O conceito da cura", em Charles Rycroft [ed.], *Psychoanalysis Observed*, Penguin, 1968, p. 62).

Para uma crítica do "ventilacionismo" psicoterapêutico, ver adiante, nota 12.

12. Carol Tavris, *Anger: The Misunderstood Emotion* (1982), Nova York: Simon e Schuster, edição da Touchestone revisada, 1989, pp. 130-38 e *passim*.
13. Ellenberg, p. 44.
14. Ellenberg, pp. 46. Sobre Benedikt, ver também o ensaio de Ellenberg, "Moritz Benedikt (1835-1920): Um pioneiro da psicanálise não apreciado o suficiente" (1973), em Ellenberg, *Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry*, ed. Mark S. Micale, Princeton University Press, 1993, pp. 104-18.

15. Ellenberg, pp. 361-4.
16. Gaub, citado em Z. J. Lipowski, "O que significa realmente a palavra 'psicossomática'? Uma pesquisa histórica e semântica", *Psychossomatic Medicine*, 1984, vol. 46, no. 1, p. 163.
17. *Estudos sobre a histeria*, SE2, pp. 40-41; PF3, p. 95.
18. Citado por Thornton, p. 129.
19. Jones, I, p. 247, *US, p. 224*; edição da Penguin, p. 203. Sobre a exatidão dessa história, ver adiante.
20. Ellenberger, "A história de 'Anna O.': uma resenha crítica com novos dados", *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, vol. 8, 1972, p. 279. Ensaio reeditado em Ellenberg, *Beyond the Unconscious*.
21. SE2, p. 23; PF3, p. 75.
22. SE2, p. 23; PF3, p. 76.
23. SE2, p. 23; PF3, pp. 75-6.
24. Thornton, p. 133.
25. Thornton, p. 78.
26. Thornton, p. 134. Parece que Thornton se refere ao seguinte trecho de *Parietal Lobes*, de Macdonald Critchley, 1953: "Uma paciente com uma lesão occipital-parietal, procurava limitar o número de estímulos visuais que a cercavam, pois a visão de 'muitas coisas ao mesmo tempo' a perturbava de algum modo, e ela escolhia uma ou duas flores e as colocava num vaso, e punha uma ou duas maçãs numa travessa" (p. 389). Deve-se observar que esses sintomas, embora se pareçam com os de Anna O., não os correspondem exatamente.
27. SE2, p. 25; PF3, p. 77.
28. Laurence Miller, *Freud's Brain: Neuropsychodynamic Foundations of Psychoanalysis*, Nova York: The Guilford Press, 1991, p. 42. A explicação de Miller parece ser extraída de Henri Hecaen e Martin A. Albert, *Human Neuropsychology*, Wiley, 1978, p. 80.
29. Miller, p. 42. O próprio Miller escreve como um advogado do modelo freudiano de histeria e, presume-se, não aceitaria o argumento apresentado neste capítulo.

    Deve-se observar que há muitos outros aspectos dos sintomas de Anna O. que, embora pareçam estranhos e inexplicáveis ao observador leigo, são suscetíveis a explicação neurológica. O capítulo sobre o caso de Anna O. de Thornton trata convincentemente de vários deles, incluindo a "alucinação negativa" de Anna O. do médico que acompanha Breuer em uma de suas visitas. O seguinte trecho de um capítulo sobre manifestações perceptivas de distúrbios cerebrais num manual padrão de "psiquiatria orgânica" talvez ajude a mostrar como há muitos pontos de semelhanças entre o comportamento de Anna O. e sintomas neurológicos comuns:

> Logo o paciente pode ter consciência de que a percepção correta exige um esforço incomum, sobretudo no que se relaciona à visão. Às vezes, em contraposição, as percepções podem parecer subjetivamente hiper-agudas. A perturbação visual pode levar à micropsia, macropsia ou distorções da forma e posição. A percepção auditiva desordenada pode impedir a comunicação clara. Podem ocorrer distorções de peso e tamanho, ou distúrbios estranhos da imagem, em que partes do corpo dão a impressão de encolhidas, aumentadas, deslocadas ou mesmo dissociadas. (...) A despersonalização e perda da realidade são comuns. (...) As anormalidades perceptivas logo levam a interpretações erradas e ilusões que em geral se movem rapidamente e são mutáveis. A modalidade visual é atingida mais que qualquer outra. A dificuldade do reconhecimento visual associa-se ao pensamento e a memória defeituosos para levar ao falso reconhecimento e à orientação deficiente no lugar. O desconhecido tende a ser confundido com o conhecido, ou

> pode ser interpretado como hostil e persecutório. Assim, um paciente pode confundir a enfermeira com um parente, ou um médico como um amigo íntimo ou inimigo. (...) Fantasias pessoalmente significativas às vezes são projetadas, como quando o tampo de uma mesa é percebido erroneamente como um caixão. (...)
> As alucinações também são comuníssimas na modalidade visual, embora também ocorram alucinações táteis e auditivas. É provável que decorram em parte da não diferenciação de imagens internas das percebidas externas, e em parte de vívidos sonhos e fenômenos hipnóticos que são transportados para o estado de vigília à medida que a consciência declina e míngua. (....) (William Alwyn Lishman, *Organic Psyguiatry: The Psychological Consequences of Cerebral Disorder*, 2a. edição, Oxford: Blackwell, 1987, pp. 11-12).

30. Thornton, p. 134.
31. Thornton, pp. 136-7.
32. Como publicado em Albert Hirschmüller, *The Life and Work of Josef Breuer*, New York University Press, 1989, pp. 277-91.
33. Thornton, p. 136-7.
34. Carta ao autor de Malcolm Robson Parsons, outubro de 1991. Ver Alfred E. Martin, "A ocorrência de remissões e recuperação na meningite tuberculosa: uma resenha crítica", *Brain*, 1900, pp. 209-31. E. M. Thornton refere-se a esse artigo na edição em brochura de seu livro, numa tentativa de responder às críticas feitas contra a primeira edição de seu livro. Comentando esse artigo, Malcolm Robson Parsons escreve: "falta à maioria dos casos 'definitivos' de Martin ou o acompanhamento necessário para confirmar que ocorreu a recuperação ou cai na categoria de grave meningite (em que, claro, pode-se verificar o bacilo tubercular)." Ele concorda, contudo, que pelo menos um dos casos de Martin é "muito impressionante". Cita em seguida as palavras de dois contemporâneos próximos de Breuer a quem

> sem dúvida não faltava a experiência da doença: Osler diz: "Nunca vi o restabelecimento de um caso que considero meningite tuberculosa, nem vi evidência *post mortem* de doença passada dessa natureza. Casos de recuperação foram relatados por autoridades confiáveis, mas são extremamente raros e há sempre uma dúvida racional quanto à correção da diagnose" (1892). Gowers — o famoso neurologista do período — expressa sentimentos semelhantes, embora mais uma vez admita: "É provável que os casos de meningite tuberculosa às vezes se restabeleçam" (1888).

A opinião do próprio Robson Parsons continua sendo de que a "autêntica meningite tuberculosa é por todos os propósitos práticos uma doença letal".

Thornton retrucava esse argumento salientando que, até a introdução da punção lombar, era impossível confirmar um diagnóstico de meningite tuberculosa, e que a crença predominante em que a doença era invariavelmente fatal portanto se autoconfirmava, pois os pacientes que se restabeleciam confirmavam ter sido diagnosticados de modo errado. Observava ainda que desde a introdução da quimioterapia moderna, o próprio fenômeno da meningite tuberculosa incurável tornou-se uma raridade clínica com a conseqüência de que os médicos tanto desconhecem os sintomas da doença quanto provavelmente sequer verificam casos de remissão espontânea. A solução de Thornton para o problema, no entanto, continua sendo muitíssimo improvável, como sugere Robson Parsons.

Deve-se talvez observar que o argumento de Thornton, embora ignorado por quase todos

os estudiosos de Freud, foi abraçado sem críticas por Hans Eysenck em seu *Decline and Fall of the Freudian Empire* (Penguin, 1986). O livro de Eysenck contém muitas críticas a Freud coerentes e interessantes. Mas seu anúncio inequívoco e não qualificado de que Anna O. sofria de meningite tuberculosa parece indicar que seu ceticismo, tão ativo quando se trata das teorias de Freud, é às vezes suspenso quando se trata de avaliar os argumentos do críticos de Freud (ver Eysenck, p. 32).

35. Lindsay Hurst, "O que havia de errado com Anna O.?", *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 75, 1982, pp. 129-31. As outras sugestões foram feitas informalmente por médicos e neurologistas com quem discuti o caso.

Albert Hirschmüller, em sua biografia de Breuer, sugere que as várias tentativas feitas para rediagnosticar a doença de Anna O. servem apenas para ilustrar os perigos de alguma coisa que ele chama de "palaeodiagnose":

> Os históricos clínicos psiquiátricos, mesmo essas versões abrangentes de Breuer, não devem ser assimilados por intermináveis descrições patológicas ou anatômicas. Não estamos livres de arrancar sintomas e diagnósticos de seus contextos temporais e socioculturais. A questão de diagnóstico "correto" (ou na verdade de tratamento "correto"!) dificilmente é frutífera. A interpretação desse caso, como de outros, é selada com os esquemas de pensamento de um dado período, assim como influenciada pelas condições institucionais. A identificação e descrição das categorias apropriadas a um determinado tempo seria uma tarefa dificílima. (p. 132)

Diante de um argumento como esse, deve-se logo admitir que se estivéssemos discutindo sintomas consciente ou inconscientemente simulados por pacientes, Hirschmüller poderia ter razão. Mas na medida que as questões mais prementes suscitadas pela doença de Anna O. referem-se ao não-reconhecimento de Breuer dos sinais de doença orgânica, neurológica, seu argumento fica curiosamente à margem da questão. Pois qualquer que seja o caso em relação aos nossos pontos fracos emocionais, a patologia e os sintomas de trauma e doença orgânicos são de uma admirável constância. Mesmo Edward Shorter, que parece partilhar de muitas suposições de Hirschmüller, admite esse ponto: "Há muito pouca formação cultural dos sintomas de doença orgânica e presume-se que as pessoas ficassem amarelas com insuficiência hepática no século XIV do mesmo modo que no XX" (*From Paralysis to Fatigue*, p. 2). Deve-se observar que, se aceitássemos o argumento de Hirschmüller, seríamos obrigados aceitar todos os erros de diagnóstico cometidos até hoje por um psiquiatra (ou médico). Seríamos igualmente obrigados a rejeitar a própria psicanálise como um fóssil terapêutico de nenhuma relevância para nossas circunstâncias socioculturais mudadas. Embora esta última conclusão possa ser verdadeira, ela o é por motivos bastante diferentes dos apresentados por Hirschmüller, cujo argumento parece mais destinado a proteger preciosas ilusões do que impelir o progresso da causa do conhecimento. É inegável o caso que sempre que tentamos rediagnosticar retrospectivamente pacientes individuais, existe a possibilidade de cometermos erros e não chegarmos a nenhuma conclusão certa. Mas o mesmo se pode dizer da própria prática histórica, e ela ainda não progrediu como um motivo para renunciar a toda pesquisa histórica.

36. Alison Orr-Andrawes, "O caso de Anna O.: uma perspectiva neuropsiquiátrica", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1987, vol. 35, p. 399.
37. N. Geshwind, "Afasia", *New England Journal of Medicine*, 1971, vol. 284, pp.654-6. Citado em Orr-Andrawes, p. 407.
38. O. Hommes, "Epilepsia psicomotora: uma visão neurológica da histeria", em *Psychiat. Neurol. Neurochir.*, vol. 67, pp. 497-519. Citado em Orr-Andraws, p. 409.

39. Orr-Andrawes, p. 406.
40. Orr-Andraws escreve que o hidrato de cloral, um sedativo não barbitúrico, foi introduzido como um agente hipnótico em 1896. Era

> comumente usado no século passado antes de se reconhecer plenamente seu potencial viciador. É mal tolerado com barbitúricos e provoca uma síndrome de abstinência semelhante, marcada pela diminuição do "início do ataque devido ao recuo da hiperexcitabilidade do sistema nervoso, e por um delírio sobretudo difícil para reverter. O estado de excitação também produz delírio, que (...) pode ser eufórico ou disfórico, dependendo do contexto situacional.

A sugestão específica de Orr-Andrawes é que, sem que Breuer soubesse, Anna O. tomava em segredo hidrato de cloral nos estágios iniciais de sua doença, tendo adquirido o hábito de dividir a dose do pai para garantir o "cochilo da enfermeira". Sua "sonolência à tarde, seguida de sono profundo e um estado auto-hipnótico, também poderiam ser vistos como uma manifestação de intoxicação cloral..." causada pela branda retirada dos sintomas com o decorrer dos dias"(pp. 397-8).

Como aqui sugeri, um dos mais interessantes aspectos desse argumento é encontrado em suas implicações mais gerais. Em seu *From Paralysis to Fatigue*, por exemplo, Edward Shorter cita o caso de uma Mlle. X, que sofria de muitos sintomas epileptóides e usava maciças doses de hidrato de cloral — até seis gramas diárias. Segundo a explicação de Shorter, só depois que ela se transferiu para uma clínica particular no Sul da França começou a ter ataques completos "estilo Charcot". Shorter a trata como uma histérica atingida pelo "clima de sugestão nesse sanatório provinciano". Essa visão é de todo plausível. Parece possível, contudo, que ela tenha desenvolvido ataques epilépticos completos em reação ou redução de suas doses de hidrato de cloral (ver Shorter, p. 189).

41. SE2, p. 35; PF3, p. 89.
42. Hirschmüller, p. 288.
43. Hirschmüller, p. 288.
44. SE2, p. 34; PF3, p. 88.
45. SE2, p. 35; PF3, p. 89.
46. Hirschmüller, p. 289.
47. SE2, pp. 39-40; PF3, p. 94.
48. SE2, p. 35; PF3, p. 89.
49. SE2, p. 35; PF3, p. 89-90.
50. SE2, p. 36; PF3, p. 90-91.
51. SE2, p. 44; PF3, p. 99-100.
52. Sulloway, pp. 56.
53. Gay, p. 63.
54. Jones, I, p. 247, *US, p. 225*; edição da Penguin, p. 203.
55. Jeffrey Mousaieff Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, Harvard University Press, 1985, p. 435.
56. Freud, Cartas, pp. 408-9; "Sobre a história do movimento psicanalítico", SE14, p. 12; PF315, p. 210.
57. Freud, Cartas, p. 409.
58. Hirschmüller, p. 127.

CAPÍTULO CINCO — O PRIMEIRO CASO DE FREUD

1. Breuer, citado em John E. Gedo e George H. Pollock (ed.), *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, Nova York: International Universities Press, 1976, p. 147.
2. A maior parte dessa lista dos sintomas relatados pelos primeiros pacientes de Freud foi compilada de duas fontes — o índice da edição da Penguin de *Estudos sobre a histeria* (verbetes sob "sintomas histéricos"), e a lista que os próprios Freud e Breuer dão em seu "Sobre o mecanismo físico dos fenômenos histéricos: Comunicado Preliminar"(1893), edição da Penguin, p. 54. No último artigo é que Freud e Breuer referem-se às "convulsões epileptóides" e ao *petit mal*.
3. Nos últimos vinte anos, surgiu uma visão alternativa, relativista, da histórica médica. Reagindo contra as opiniões dos liberais conservadores, e não reconhecendo que o ceticismo para com a ideologia do "progresso" é de todo compatível com a aceitação da realidade do "progresso médico", os adeptos da visão relativista parecem às vezes constranger-se com a possibilidade mesmo de que os médicos modernos poderiam saber mais que os antigos. Em conseqüência, tendem a recusar-se por princípio a julgar a prática médica passada em contraposição ao conhecimento médico. Ver a citação de Hirschmüller e a discussão, Capítulo 4, nota 35.

   Meus comentários sobre a tendência dos historiadores médicos a ignorar os erros e más orientações médicos têm sua origem numa conversa com Elizabeth Thornton. Muito mais recentemente, depois que escrevi as palavras do texto principal, Frank Cioffi chamou minha atenção para um artigo do psiquiatra E. H. Hare que contém o seguinte trecho:

   > Pode-se argumentar que os historiadores deviam prestar mais atenção do que têm feito às hipóteses científicas que se revelaram malogros. O problema com a história da ciência e da medicina científica é que, com demasiada freqüência, têm sido apresentadas como uma história de longo sucesso; quando, de fato, um impressionante aspecto da história da ciência (sobretudo onde a ciência sobrepõe-se às questões médicas e sociais) tem sido a tenaz persistência das idéias supostamente científicas muito depois que já deviam ter sido abandonadas. Acho que o estudo histórico dos malogros científicos é importante, não apenas pela probabilidade de nos dar uma intuição mais perspicaz sobre a natureza do processo científico, mas também porque nos pode levar a examinar com mais atenção a idoneidade de algumas de nossas idéias de estimação" (E. H. Hare, "Medical Astrology e sua relação com a psiquiatria moderna", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 70, 1977, pp. 105-10).

   Um historiador médico que deu um raro volume de atenção ao papel da diagnose errada na história da psiquiatria é Richard Hunter. Ver Richard A. Hunter, "Psiquiatria e Neurologia: psicossíndrome ou doença cerebral", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 66, abril de 1973; Richard A. Hunter e Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry, 1535-1860*, Oxford University Press, 1983. Ver também Roy Porter, "Ida Macalpine e Richard Hunter" em Mark S. Micale e Roy Porter (ed.), *Discovering the History of Psychiatry*, Nova York: Oxford University Press, 1994, pp. 83-94.
4. A. Steyerthal, *Was ist Hysterie?*, 1908, Halle a S., Marhold. Citado por Aubrey Lewis, "The Survival of Hysteria" em Alec Roy (ed.), *Hysteria*, Wiley, 1982, p. 22.

   Uma interessante perspectiva sociológica sobre a criação de categorias de diagnóstico espúrias é oferecida por Susan Leigh Starr em seu estudo, *Regions of the Mind: Brain Research and the Quest for Scientific Certainty*, Stanford University Press, 1989.

> A criação de "categorias espúrias" é um processo familiar aos sociólogos médicos. Quando confrontados com fenômenos que não se encaixam em esquemas de classificação diagnóstica ou taxonômica, os médicos muitas vezes fazem diagnósticos residuais. Uma função desses diagnósticos é desviar pacientes intratáveis, incuráveis ou não diagnosticáveis para outras esferas de tratamento em que não interfiram com trabalho em andamento. Histeria, senilidade e depressão, por exemplo, têm sido criticadas como essas categorias. (...)
>
> Os localizacionistas criaram essas categorias para problemas que não têm uma referência localizada identificável, ou a possibilidade de um tratamento físico. Esses pacientes foram diagnosticados como histéricos ou neurastênicos. (p. 173)

5. Eliot Slater, "Que é histeria?", em A. Roy (ed.), *Hysteria*, 1982, p. 40.
6. Eliot Slater, "Diagnose da 'histeria'", *British Medical Journal*, 29 de maio de 1965, p. 1399.
7. Thomas Willis, *Affectionum Quae Dicuntur Hystericae* (1670), trad. R. G. Latham, Londres, 1848. Citado em Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease*, University of Chicago Press, 1965, p. 134.
8. *The Psychopatology of Everyday Life* [*A psicopatologia da vida cotidiana*] SE6, p. 146 (nota); PF5, pp. 197-8 (nota). Ver Thornton, p. 298.
9. Embora em geral se julgue Emmy von N. como a primeira paciente psicanalítica de Freud, o tratamento da paciente a quem ele se refere como *Frau* Cäcilie M., que desde então foi identificada por Peter Swales como Anna von Lieben, começou mais ou menos na mesma época. Como o de *Frau* Emmy se iniciou em maio de 1889, Swales sugere que talvez Freud possa ter começado a empregar o método catártico para tratar *Frau* Cäcilie, em julho de 1889. Ver Peter J. Swales, "Freud, seu professor e o nascimento da psicanálise", Paul E. Stepansky (ed.), *Freud: Appraisals and Reappraisals*. Contribuições aos Estudos de Freud, vol I., Nova Jersey: The Analytic Press, 1986, pp. 3-82. A sugestão de Malcolm Macmillan de que "em nenhum dos dois casos se usou qualquer tipo de método catártico parece ser baseado na observação de que Freud ainda não estava usando a técnica de ab-reação emocional. Contudo, é interessante que tanto Swales quanto Macmillan referem-se à leitura de Freud do romance *Dr. Heidenhoff's Process*, de Edward Bellamy. Este notável romance descreve um processo em que o Dr. Heidenhoff usa uma máquina elétrica para oferecer um tipo de terapia redentora que purifica a culpa. Swales escreve que "o tema do extraordinário livro de Bellamy é a medicalização — se poderia dizer a "psiquiatrização" — da moral e valores" (p. 36). Trata-se de uma correta descrição do romance. Ainda mais interessante, o que se poderia afirmar na verdade que é "medicalizado" no romance de Bellamy nada mais é que a promessa de que os pecados da humanidade serão lavados "no sangue do Cordeiro". A própria terapia oferecida pelo Dr. Heidenhoff, portanto, é "catártica" — enquanto oferece *purificação* — como sugerem repetidas vezes as imagens do romance. Bellamy oferece uma espécie de apocalipse medicalizado, secularizado, que exerceu profunda atração não apenas sobre Freud, mas também em Sydney Webb, que adotou o livro como um tipo de Bíblia pessoal e, é evidente, sentiu que o aliviara de sua incapacitadora sensação de culpa. Sobre Webb e Bellamy, ver Stanley Pierson, *Marxism and the Origins of British Socialism: The Struggle for a New Consciousness*, Cornell University Press, 1973, p. 117.
10. Freud, SE2, p. 104.
11. Preferi usar a expressão um tanto incomum "fato provisório" em vez de "hipótese" pois parece refletir com mais exatidão a atitude não-cética de Freud para com suas interpretações especulativas.
12. O próprio Freud parece implicitamente admiti-lo nas notas de rodapé que aos poucos acrescentou em seu histórico clínico; ver adiante.

13. L. Kanner, *Child Psychiatry*, 3a. edição, Oxford: Blackwell, 1957. Citado em William Alwyn Lishman, *Organic Psychiatry: The Psychological Consequences of Cerebral Disorder*, 2a. edição, Oxford: Blackwell Scientific, 1987, p. 581.
14. Arthur K. Shapiro e Elaine Shapiro, "Os tiques nervosos", em Harold I. Kaplan e Benjamin J. Sadock (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, 5a. edição, Baltimore: Williams e Wilkins, 1980, p. 1867.
15. Shapiro, p. 1867; SE2, pp. 50-71; PF3, pp. 106, 127-8. Não fica claro segundo o histórico clínico de Freud se essas sensações tinham ou não o padrão recorrente de "tiques sensoriais".
16. Else Pappenheim, "Freud e Gilles de la Tourette: especulações diagnósticas sobre 'Frau Emmy von N.'", *International Review of Psychoanalysis*, 1980, vol. 7, pp. 265, 274; Thornton, pp. 208-13.

Pappenheim escreve que "Shapiro *et al.* mencionam que os 'estudiosos de Freud' de vez em quando sugerem que *Frau* Emmy sofria da síndrome de Tourette, mas acham a descrição clínica insuficiente para fazer esse diagnóstico" (p. 265). Ver A. K. Shapiro e E. S. Shapiro, *Gilles de la Tourette's Syndrome*, Nova York: Raven Press, 1978. Uma questão crucial aqui é a força ainda exercida pela diagnose de "histeria" (ou "conversão") sobre os neurologistas e psiquiatras modernos. Na medida em que se permite a esse diagnóstico uma certa legitimidade médica, isso significa que os médicos modernos não são obrigados a deixar uma paciente como Emmy von N. sem nenhum diagnóstico. Só estaremos em condições de analisar com objetividade o dela e outros casos similares quando for aceito que "histeria" é na verdade uma quimera, e fosse qual fosse a enfermidade de *Frau* Emmy, ela não sofria dessa doença inexistente.

17. Para uma discussão dessa questão que analisa os dois lados do argumento, ver Lishman, pp. 582-7. Para uma notável descrição de um "Touretter" escrita de um ponto de vista bastante orgânico por um neurologista famoso como simpático à psicanálise, ver "Witty Ticcy Ray, de Oliver Sack, em *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Picador, 1986, pp. 87-96.
18. Lishman, p. 586.
19. SE2, p. 79; PF3, p. 138.
20. SE2, p. 74 (nota); PF3, p. 133 (nota).
21. SE2, p. 101; PF3, p. 163.
22. SE2, p. 96; PF3, pp. 156-7.
23. SE7, p. 40; PF3, pp. 72-3.
24. SE2, p. 105 (nota); PF3, p. 167 (nota).
25. SE2, p. 103; PF3, p. 165.
26. SE2, p. 105; PF3, pp. 167-8.
27. Ver "A História de 'Emmy von N.'", *L'Évolution psychiatrique*, vol. 42, 1977. pp. 519-40; Lisa Appignanesi e John Forrester, *Freud's Women*, Weidenfeld e Nicolson, 1992, pp. 101-3; trad. inglesa em Ellenberg, *Beyond the Unconscious*, 1993, pp. 273-90.

CAPÍTULO SEIS — MAIS ERROS MÉDICOS

1. Freud, *Estudos sobre a histeria*, SE2, pp. 145, 153-4; PF3, pp. 213-14, 222. Ver também a discussão sobre a pressão técnica no caso do histórico clínico de Lucy R., de Freud, PF3, pp. 173-5. Sobre o emprego da pressão técnica por Freud, ver Macmillan, pp. 90-91; Mark Pendergrast, *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*, Hinsberg, Vermont: Upper Acess Inc., 1995, pp. 409-11.

2. SE2, pp. 125, 126; PF3, pp. 190, 192.
3. Ver, por exemplo, o capítulo sobre "Apagamentos, ataques e desmaios", em C. David Marsden e Timothy J. Fowler (ed.), *Clinical Neurology*, Edward Arnold, 1989, pp. 28-32.
4. Karen Armstrong, *Begining the World*, Pan, 1983, sobretudo pp. 231-8.
5. SE2, p. 106; PF3, p. 169.
6. Hughlings Jackson, citado em Thornton, pp. 214-15; Henri Gastaut, *Eplepsies: Electro Clinical Correlations*, Springfield: Thomas, 1954, p.15; Doris A. Trauner, "Distúrbios convulsivos" em Wigbert C. Wiederholt (ed.), *Neurolgy fos Non-Neurologists*, Filadélfia: Grune e Stratton, 1988, p. 245.
7. SE2, pp. 106-7; PF3, pp. 169-70.
8. Como sugerido por Thornton, pp. 214-15.
9. SE2, p. 135; PF3, p. 202.
10. SE2, p. 135; PF3, p. 202.
11. SE2, p. 150; PF3, p. 219.
12. SE2, p. 151; PF3, p. 220.
13. SE2, p. 152; PF3, p. 222.
14. SE2, p. 154; PF3, p. 223.
15. SE2, pp. 154-5; PF3, p. 224.
16. SE2, p. 156; PF3, p. 226.
17. SE2, p. 295; PF3, p. 382.
18. SE2, p. 157; PF3, p. 227.
19. SE2, p. 158; PF3, p. 227.
29. Citado em Gay, p. 72.
21. Ver a excelente discussão de Macmillan, pp. 111-19.
22. SE2, p. 160; PF3, p. 231.
23. Eliot Slater, "Diagnose da 'histeria'", *British Medical Journal*, 29 de maio de 1965, p. 1399.

CAPÍTULO SETE — MECANISMOS MISTERIOSOS

1. Freud, "As neuropsicoses de defesa", SE2, pp. 60-1; Sulloway, pp. 62-3.
2. Ver Freud e Breuer, "Sobre o mecanismo físico dos fenômenos histéricos", SE2, pp. 3-17; PF3, pp. 53-69. Sulloway, pp. 62-3.
3. SE2, pp. 203-14; PF3, pp. 279-91.
4. Freud, "As neuropsicoses de defesa", SE3, p. 87.
5. Ver Macmillan, pp. 98-103; 111-19.
6. Sulloway, p. 114.
7. Sulloway, p. 113; Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887-1902* [As origens da psicanálise: cartas a Wilhelm Fliess, rascunhos e notas, 1887-1902], ed. Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, Imago, 1954, p. 118. Ver FF, p. 127.
8. FF, p. 146.
9. FF, p. 152.
10. Para essa descrição simplificada do sistema extraordinariamente complexo de Freud, ver Clark, p. 153, e Sulloway, p. 117.
11. Richard Wollheim, *Freud*, Fontana, 1971, p. 65.
12. Sulloway, pp. 102-31.

13. Ellenberger, p. 218.
14. Sulloway, pp. 66-7. Embora a maioria das referências de Sulloway a Fechner sejam respeitosas, deve-se dar-lhe o devido crédito por citar o esplêndido veredicto que William James proferiu sobre "o grande Fechner". "Seria terrível", escreveu James em 1890, "se mesmo um caro senhor idoso como ele açambarcasse nossa Ciência para sempre com seus caprichos de pacientes e, num mundo tão cheio de objetos de atenção mais nutritivos, obrigue todos os estudantes futuros a mourejar em (...) suas próprias obras. (...) Os que desejarem essa pavorosa literatura podem encontrá-la... mas eu sequer a citarei numa nota de rodapé" *The Principles of Psychology*, vol. 1, Nova York, 1890, p. 549, citado em Sulloway, p. 290.
15. Ellenberger, p. 21.
16. Ellenberger, pp. 202ff, 434, 535-41.
17. Ellenberger, p. 535.
18. Thornton, pp. 223-7; mais uma vez devo a Elizabeth Thornton por sua intuição da genealogia histórica do modelo de energia nervosa de Freud.
19. Robert R. Holt, *Freud Reappraised: A Fresh Look at Psychoanalytic Theory*, Nova York: The Guilford Press, 1989, pp. 128-9.

CAPÍTULO OITO — SEXO, MASTURBAÇÃO E NEURASTENIA

1. FF, p. 141.
2. SE2, p. 200; PF3, p. 276.
3. William McGuire (ed.), *The Freud/Jung Letters* [Cartas de Freud/Jung], Hogarth Press e Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 140-41 (Carta 84F); ver Sulloway, p. 90.
4. SE14, p. 13.
5. SE14, pp. 14-15.
6. Clark, p. 126.
7. Freud, SE1, p. 51. Na maioria das versões das opiniões de Freud sobre a etiologia sexual, parece ter escapado essa declaração. Inexplicavelmente, Richard Wollheim cita o mesmo artigo enciclopédico numa tentativa de demonstrar sua visão da posterior emergência das opiniões sobre a sexualidade de Freud. Parece que Wollheim não reparou na passagem citada aqui. Agradeço a Frank Cioffi por chamar minha atenção para o artigo e a a citação enganadora dele de Wollheim.
8. G. M. Beard, "Neurastenia ou exaustão nervosa", *Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 3,pp. 217-21. Ver Macmillan, p. 126. Ellenberger, p. 243.
9. G. M. Beard, *A Practical Treatise of Nervous Exhaustion*, Nova York, 1880; *American Nervousness*. Nova York, 1881. Ver Barbara Sicherman, "Os usos de uma diagnose: médicos, pacientes e neurastenia", *Journal of the History of Medicine*, vol. XXXII, 1977, p. 33.
10. Ellenberger, p. 243; Macmillan, pp. 128-9.
11. Alguns elementos desse argumento são apresentados por Barbara Sicherman, cuja lista de doenças orgânicas "apreendidas" pela diagnose tomei emprestado e ampliei. Sicherman, contudo, parece-me adotar uma posição francamente positiva do diagnóstico de neurastenia, sugerindo que era um meio usado pelos médicos para oferecer a terapia psicológica necessária aos pacientes. Em alguns casos, isso pode ser verdade. Em muitos outros, como indica a observação da própria Sicherman sobre enfermidades orgânicas mal diagnosticas, é evidente que não.
12. Citado em Macmillan, p. 130.

13. J. M. López Piñero, *Historical Origins of the Concept of Neurosis*, Cambridge University Press, 1983. Citado em Macmillan, p. 131.
14. Ver Macmillan, p. 131.
15. FF, p. 25.
16. Macmillan, pp. 124-5.
17. FF, p. 39.
18. FF, p. 41.
19. FF, p. 41. Freud, "Sobre os motivos de isolar uma determinada síndrome da neurastenia sob a descrição das 'Neuroses de Ansiedade' " (1895), SE3, pp. 90-117. As melhores explicações sobre Freud, neurastenia as neuroses de ansiedade são as de Malcolm Macmillan, ver Macmillan, pp. 122-143. Sobre a advertência de Freud a um dos filhos sobre os perigos da masturbação, ver Roazen, p. 41.
20. FF, p. 104.
21. FF, p. 57.
22. Sêneca, *Fragments*, ed. Friedrich G. Haase, Leipzig, 1897, no. 84. Para um comentário sobre esse trecho e sobre a origem da doutrina cristã do casamento, ver John T. Noonan, Jr., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, 1965, pp. 37-49 e *passim*.
23. Citado em Arthur Calder-Marshall, *Havelock Ellis*, Hart-Davis, 1959, p. 158.
24. Alex Comfort, *The Anxiety Makers*, Panther, 1968, p. 81. Ver também E. H. Hare, "Insanidade masturbatória: a história de uma idéia", *Journal of Mental Science*, 1962, vol. 108, pp. 1-25; Jean Stengers e Anne Van Neck, *Histoire d'une grande peur: la masturbation*, Editions de L'Université de Bruxelles, 1984.
25. Comfort, *The Anxiety Makers*, pp. 81-5.
26. FF, p. 96.

CAPÍTULO NOVE — A TEORIA DA SEDUÇÃO

1. SE2, p. 6; PF3, p. 56.
2. SE2, pp. 146-8; PF3, pp. 327-9.
3. Sulloway, p. 85.
4. SE2, p. 79; PF3, pp. 138; ver Capítulo 5.
5. SE2, p. 279; PF3, pp. 364.
6. SE2, pp. 273-4; PF3, pp. 364.
7. Sulloway, p. 95.
8. Janet Malcolm, *Psychoanalysis: The Impossible Profession* (1982), Londres: Karnac Ltda, 1988, p. 97.
9. Malcolm, p. 73.
10. "Dora", SE7, pp. 76-8; PF8, pp. 112-14.
11. SE7, pp. 76-8; PF8, pp. 118.
12. FF, p. 144.
13. Masson, *The Assault on Truth*, pp. 9-10.
14. Freud, "A etiologia da histeria", SE3, p. 204. (Esse artigo foi republicado como um apêndice ao *The Assault on Truth*, de Masson.)
15. SE3, p. 201; Masson, p. 269.

16. SE3, pp. 195-6; Masson, p. 264.
17. SE3, p. 204; Masson, p. 273.
18. John E. Gedo e George H. Pollock (ed.), *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, Nova York: International Universities Press, pp. 204, 273. Ver Clark, p. 159.
19. "Hereditariedade e a etiologia das neuroses", SE3, p. 154.
20. SE3, p. 203; Masson, p. 272.
21. FF, p. 266.
22. SE3, p. 199; Masson, p. 267-8.
23. SE3, p. 200; Masson, p. 268.
24. FF, p. 194, 218, 220, 230, 232. Ver Thornton, pp. 245, Han Israëls e Morton Schatzman, "A teoria da sedução", *History of Psychiatry*, vol. IV, 1993, p.54.
25. Israëls e Schatzman, p. 54.
26. FF, p. 220.
27. FF, p. 218.
28. FF, p. 223.
29. FF, p. 222.
30. SE20, p. 34; PF15, p. 218.
31. SE22, p. 120.
32. Schatzman, "Freud: Quem seduziu quem?", *New Scientist*, 21 de março de 1992, p. 37.
33. Masson, *The Assault on Truth*, p. 144.
34. Ferenczi, citado em Masson, *Against Therapy*, pp. 129-30.
35. Esse capítulo, como o livro em geral, foi completado antes ed eu ter lido o excelente *Maelzel's Chess Player: Freud and the Rhetoric of Deceit*, de Robert Wilcocks, Lanham, Maryland: Rowman e Littlefield, 1994. Wilcocks faz uma observação muito semelhante sobre a falta de interesse de Freud pelos sentimentos de seus pacientes, comentando que ele jamais se interessou pelos sentimentos de choque emocional, dor ou desespero, que podiam ser razoavelmente atribuídos à vítima de abuso sexual.

> Observem, mais uma vez, que é o local fisiológico da interferência (boca, ânus) que pode causar "prolongado *desgosto interno*" ao contrário da importância psicológica da experiência e o clima afetivo que a acompanharam. *Jamais* é examinada por Freud a idéia assustadora, ou incompreensível, para a criança, ou profundamente desestabilizadora de seu senso de autonomia ou mérito pessoal, além dos comentários do "espantalho" da Parte Três da conferência sobre a "Etiologia", que parece cada vez mais um exercício de retórica e menos um argumento autêntico de um médico interessado, responsável, com maturidade, por sua própria sexualidade e com maturidade consciente do ferimento emocional que esse molestamento do adulto pode causar. (p. 152)

Deve-se observar de uma perspectiva diferente que, embora a mudança de idéia de Freud sobre a hipótese da sedução sem dúvida alguma levasse à negação generalizada de casos verdadeiros de abuso sexual pela maioria dos seus seguidores, ele mesmo não excluiu inteiramente a sedução como uma possível causa de neurose, mesmo depois de repudiar sua teoria geral (ver Gay, p. 95). Sobre essa questão, contudo, ver a discussão de Masson em seu Posfácio em *The Assault on Truth*, pp. 195-200, e o meu Posfácio, "As falsas memórias de Freud".

CAPÍTULO DEZ — FREUD, FLIESS E A TEORIA DA SEXUALIDADE INFANTIL

1. FF, p. 264.
2. FF, p. 264.
3. FF, p. 264.
4. Uma opinião semelhante é adotada por Frank Sulloway (ver Sulloway, p. 421). Frederick Crews cita Sulloway ao fazer a mesma crítica ao estilo intelectual de Freud. "(...) os seguidores e também os detratores de Freud ficaram estupefatos com a roupagem de fachada "empírica" das idéias do criador da psicanálise e subestimaram suas verdadeiras origens dedutivas, especulativas e derivativas. Em outras palavras, não compreenderam que 'a estrutura dos argumentos publicados de Freud é muitas vezes o exato reverso da gênese real de suas idéias'" (Frederick Crews, "A Forma do Conhecimento Freudiano", em *Skeptical Engagements*, p. 47).
5. Walter Kendrick, *Voice Literary Supplement*, junho de 1984.
6. FF, p. 184.
7. SE14, p. 22.
8. Freud a Ferenczi, 9 de julho de 1913, *The Letters of Sigmund Freud 1873-1939*, Hogarth Press, 1961, p. 301.
9. Sulloway, p. 136.
10. FF, p. 7.
11. FF, p. 8.Ver também M. Schur (ed.), *Drives, Affexts, Behaviour*, vol. 2, Nova York: International Universities Press, 1965.
12. Thornton, carta inédita ao *The Times Literary Supplement*, 9 de dezembro de 1983, texto gentilmente cedido pela autora. Ver também Thornton, pp. 162-4.
13. Thornton,, p. 165.
14. Fliess, The Relations between the Nose and the Female Sex Organ from the Biological Aspect, 1897. Citado em Sulloway, p. 140.
15. Ver Sulloway, p. 144.
16. A resenha de Ry é citada numa nota de rodapé anexa por Masson à carta de Freud a Fliess de 14 de abril de 1898, FF, p. 310.
17. Sulloway, p. 144.
18. Schur, *Freud: Living and Dying*, Hogarth Press, 1972. 19. FF, p. 116-17.
20. FF, p. 186.
21. FF, p. 125.
22. FF, p. 320, 323.
23. Sulloway, p. 135-70.
24. Jones, I, pp. 316-50, *US, pp. 287-318*; edição da Penguin, p. 249-75.
25. Jones chega na verdade até a inventar uma "psiconeurose" supostamente sofrida por Freud em toda a década de 1890 a fim de explicar sua atitude para com Fliess. Jones, I, p. 334, *US, p. 304*; edição da Penguin, p. 263.
26. FF, p. 193, p. 51. Jones, I, pp. 330-31, *US, p. 300*; edição da Penguin, p. 260-1. A ressonância da referência de Freud ao Messias, bem captada na tradução de Jones, perde-se na de Masson (FF, p. 51). O original em alemão é: "*...drittens hoffe ich noch auf als auf den Messias, der das von mir aufgezeigte Problem durch eine technische Verbesserung löst*" (J. Masson (ed.), *Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Frankfurt am Main: Fischer, 1986, p. 43).
27. Freud, *An Autobiographical Study* [Estudo autobiográfico] (1925), PF15, p. 194.
28. Von Uexküll sobre Robert Bunsen, Citado por Ellenberger, p. 449.
29. FF, p. 254.

30. Sulloway, p. 171.
31. Sulloway, pp. 199-201, 259-64. Sobre Piaget e Spok, ver Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Harvard University Press, 1977.
32. Ernst Haeckel, *Ridde of the Universe* (1899), Watts, 1929, p. 117. Ver também Haeckel, *The Evolution of Man*, (1874), Watts, 1906.
33. Sobre este aspecto do trabalho de Haeckel, ver *The Origins Scientific of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, de Daniel Gasman, Macdonald Critchley, 1971. Mas ver também Alfred Kelly, *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwin in Germany, 1860-1914*, University of North Caroline Press, 1981. O livro de Kelly contém muita pesquisa valiosa sobre a disseminação das idéias de Darwin na Alemanha. Ele também critica a obra de Gasman (ver pp. 120-21). Algumas críticas ao argumento de Gasman talvez sejam bem justificadas. Discernir no monismo haeckeliano as origens intelectuais do Nacional Socialismo é afirmar demais. Mas o caso que Kelly apresenta é ao mesmo tempo histórica e politicamente não convincente, e creio que sua tentativa de empregar o livro de Gasman num parágrafo não aborda as questões muito complexas, e na minha opinião cruciais, suscitadas por Gasman.
34. Haeckel, Riddle, p. 119.
35. George Romanes, *Mental Evolution in Animals*, Londres, 1883; *Mental Evolution in Man: Origin of Human Faculty*, Londres, 1888. Ver Sulloway, pp. 248-9.
36. Sulloway, p. 247. A teoria em questão não é exposta explicitamente no texto de *Mental Evolution in Man*, mas é bastante clara no diagrama que forma seu frontispício. Sulloway o reproduz (p. 249). O projeto de Romanes de escrever uma série de estudos sobre o desenvolvimento do intelecto, das emoções, volição e moralidade foi logo interrompido por sua morte em 1894. Ver Sulloway, p. 248 (nota).
37. FF, p. 223. Onde o sentido está mais claro usei às vezes a tradução anterior dessas cartas de Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887-1902*, ed. Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, Nova York: Basic Books, 1950.
38. FF, p. 279. (tradução de *Origins*).
39. Macmillan, p. 285.
40. Macmillan, pp. 286-7. 41.Sobre Bölsche, ver Sulloway, pp. 262-63. Ver também Kelly, *The Descent of Darwin, passim*.
42. Bölsche, citado em Sulloway, p. 263.
43. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* [*Conferências introdutórias sobre a psicanálise*], SE16, p. 354; PF1, p. 400.
44. Freud, *Three Ensaios on Sexuality* [*Três ensaios sobre a sexualidade*], SE7, p. 241; PF7, pp. 166-7.
45. SE16, p. 354; PF1, p. 400.
46. Segundo Freud, o principal entre os fatores que interferiam no desenvolvimento sexual era "a variedade inata das constituições sexuais" (*Três ensaios*, SE7, p. 235; PF7, pp. 160).
47. Para uma exposição mais complexa do pensamento biológico de Freud nessa e em áreas relacionadas, ver Sulloway, pp. 388-90.
48. SE7, p. 177; PF7, p. 93.
49. SE7, p. 162; PF7, p. 76 (nota de rodapé, acrescentada em 1915).
50. "Uma criança está sendo espancada", SE17, p. 188; PF10, p. 174.
51. SE7, p. 199; PF7, p. 118. Freud também escreve a organização oral e a organização sado-anal da vida sexual são estágios "que quase parecem voltar atrás às primitivas formas de vida animal" (SE7, p. 198; PF7, p. 116).
52. SE7, p. 131; PF7, pp. 40-41.
53. Sulloway, pp. 445-6. 54. Erik Erikson, *Childhood and Society*, Penguin, 1967, p. 59.

54. Erik Erikson, *Childhood and Society,* Penguin, 1967, p. 59.
55. Sulloway, p. 430.
56. Alex Comfort, *Darwin and the Naked Lady*, Routledge e Kegan Paul, 1961, p. 5.
57. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, University of Chicago Press, 1959, p. 33.
58. Sulloway, p. 275.
59. Jones, III, p. 336, *US, p. 313.*

CAPÍTULO ONZE — EXPLORANDO O INCONSCIENTE: AUTO-ANÁLISE E ÉDIPO

1. Jones, I, p. 316, *US, pp. 287*; edição da Penguin, p. 249.
2. Jones, I, p. 351, *US, pp. 319*; edição da Penguin, p. 276.
3. Sulloway, p. 209.
4. Ernest Gellner, *The Psychoanalytic Movement*, Paladin, 1985, p. 163. Ao fazer essa concessão, parece-me que Gellner solapa sua perspicaz, interessante e absorvente crítica a Freud, colocando-se quase na posição do ateu que admite a existência do céu.
5. Ver Lancelot Law Whyte, *The Unconscious Before Freud*, Social Science Paperbacks, 1967, pp. 79-80.
6. Citado em Whyte, p. 99; p. 161.
7. Freud, *Introductory Lectures* [*Lições introdutórias*], SE15, p. 212; PF1, p. 249. Freud mais tarde adotou o termo "id" para descrever o suposto sistema psicológico que inicialmente ele designara como Inconsciente. Ver "Novas Lições Introdutórias", PF2, p. 101ss (Conferência 31).
8. *Estudos sobre a histeria,* SE2, pp. 269, 268; PF3, pp. 353, 352.
9. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Fontana, 1962, p. 101 (Parte I, Capítulo 8.)
10. Jones, I, p. 358, *US, pp. 326*; edição da Penguin, p. 282.
11. FF, p. 268.
12. FF, p. 268. Ver Sulloway, p. 191; Wilcocks, pp. 185-7.
13. FF, p. 272.
14. *An Outline of Psychoanalysis*, SE23, p. 189; PF15, pp. 423-4.
15. George Devereux, "Why Oedipus Killed Laius. A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama", *International Journal of Psychoanalysis*, 1953, vol. 34, p. 132. Morton Schatzman, *Soul Murder: Persecution in the Family*, Allen Lane, 1973, p. 103. Todo o capítulo em que se cita esse trecho é importante para a argumentação aqui apresentada. (Ver Schatzman, pp. 93-115).
16. Schatzman, *Soul Murder*, p. 112. Sobre o sistemático descaso de Freud pela evidência do comportamento humano, ver adiante, Capítulo 22, "O fantasma na máquina psicanalítica".
17. Erich Fromm. *Sigmund Freud's Mission*, Unwin, 1959, p. 15.
18. "Esboço", SE23, p. 193; PF15, p. 428.

CAPÍTULO DOZE — SONHOS E SINTOMAS

1. "Estudo autobiográfico", SE20, p. 34; PF15, pp. 217-19.
2. SE16, p. 337.
3. FF, p. 140; ver Macmillan, pp. 232-5.
4. FF, p. 25.
5. SE5, p. 589.

6. FF, p. 189; ver Macmillan, p. 238.
7. FF, pp. 217-8.
8. FF, p. 251; ver Macmillan, p. 239.
9. FF, pp. 338, 345.
10. Freud, *A interpretação de sonhos*, SE5, pp. 569, 117; PF4, pp. 723-4.
11. SE5, p. 570; PF4, p. 724.
12. SE5, p. 608, 117; PF4, p. 769.
13. Clark, p. 184.
14. SE4, p. 151; PF4, pp. 254.
15. SE4, p. 159; PF4, pp. 235.
16. SE4, p. 159; PF4, pp. 243.
17. SE4, p. 158; PF4, pp. 242-3.
18. SE5, p. 355; PF4, p. 472.
19. SE4, pp. 183-5; PF4, pp. 270-73.
20. SE4, p. 355; PF4, pp. 472.
21. Wittgenstein, "Conversações sobre Freud", observado por Rush Rhees em Richard Wollheim e James Hopkins (ed.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, 1982, pp. 5-6.
22. Orwell, citado em Bernard Crick, *George Orwell: A Life*, Penguin, 1982, p. 574.
23. Gomperz, citado em FF, p. 338 (nota).
24. SE4, p. 9. Em "Um caso de histeria" Freud também escreve o seguinte:

> Certamente, ouvi dizer que algumas pessoas — médicos e leigos — estão escandalizadas por um método terapêutico em que ocorrem conversas desse tipo, e parecem invejar a titilação, segundo suas idéias, que esse método pode provocar em mim ou em meus pacientes. Mas conheço bem demais a respeitabilidade desses senhores para que me perturbe com eles. Evitarei a tentação de escrever uma sátira sobre eles. SE7, p. 49; PF4, p. 82.

25. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, SE16, p. 252; PF1, p. 291.
26. SE16, p. 252; PF1, p. 291.
27. A acusação de que Freud tinha um caso amoroso com sua cunhada, Minna Bernays, foi feita em particular por Jung, numa entrevista em 1957 com seu amigo John M. Billinsky, que publicou em 1969: "Jung e Freud (O fim de um romance)", *Andower Newton Quaterly*, X. A idéia foi desenvolvida com consideráveis detalhes por Peter Swales, em seu ensaio "Freud, Minna Bernays e a conquista de Roma: nova Luz sobre as origens da psicanálise" em *New American Review*, I, 1982, pp. I-23. O ensaio de Swales é uma tentativa meticulosamente argumentada e persuasiva de desenterrar episódios autobiográficos disfarçados nos escritos de Freud — sobretudo em *Sobre os sonhos* e *A psicopatologia da vida cotidiana*, em que Swales trata do episódio de "Aliquis" no Capítulo 2. Nesse trecho de seu livro, Freud descreve um companheiro de viagem cuja impossibilidade de lembrar corretamente um verso de Virgílio é reconstituída como o medo de que a amante tenha engravidado. Swales sugere que o companheiro de viagem é uma invenção literária e que tanto a impossibilidade de lembrar o verso de Virgílio, quanto o receio da amante engravidar são do próprio Freud. A amante era ninguém mais que Minna, com quem Freud viajava no exterior (sozinho) na época em questão.

    A questão foi discutida por Peter Gay no ensaio bibliográfico acrescentado à sua biografia de Freud. Gay é cético quanto a história de Jung e sugere que talvez tenha sido inventada. Mas reconhece, relutante, a força dos argumentos de Peter Swales, e admite que "Freud pode ter tido

um caso com Minna Bernays" (p. 752). Gay, contudo, fica profundamente intranqüilo com essa possibilidade.

De longe a melhor discussão sobre esse problema de um escritor não envolvido pessoalmente com os argumentos acadêmicos encontra-se em *A Most Dangerous Method*, de John Kerr, publicado em 1994, quando meu livro já estava quase pronto. Salientando um fenômeno que em outro contexto a maioria dos psicanalistas identificaria instantânea e corretamente como "resistência", Kerr observa que a publicação da surpreendente revelação de Billinsky em 1969 foi recebida pela maioria, ao menos, com silêncio incrédulo. O principal problema aqui parece ser a dificuldade que tem a maioria dos acadêmicos primeiro em *imaginar* esse determinado tipo de transgressão sexual, e segundo em acreditar que uma figura tão sublime e heróica como Freud pudesse na verdade tê-la cometido.

Kerr argumenta a evidência com cuidado e mostra-se devidamente impressionado pela publicação da obra de Swales. Como escreve sobre o episódio do "Aliquis": "As atitudes e situação do interlocutor não apenas se encaixam exatamente com as de Freud, como também permitem reconstituir convincentemente toda *associação* que ele dá na descrição de Freud a algum fato, pessoa ou livro que lhe era pessoalmente familiar, isso ao ponto de eliminar todas as possibilidades de coincidência." Também se mostra impressionado com a obra inédita de Swales e outro estudioso de Freud, Anthony Stadlen. Sua conclusão é que o peso das provas sugere que Freud *de fato* teve um caso amoroso com a cunhada. Essa opinião me parece tão plausível quanto são prudentes as qualificações de Kerr. "Por fim, claro", escreve, "não está no poder de alguém apresentar provas incontroversas para a tese. Como observou Rosemary Dinnage em outra ligação, 'Gerações futuras que tentam descobrir quem fez sexualmente o que a quem estão sempre olhando por um buraco de fechadura'." Ver John Kerr, *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud e Sabina Spielrein*, Sinclair Stevenson, 1994, pp. 135-40.

28. Em sua versão do "Homem dos Ratos", "Notas sobre um caso de neurose obsessiva" (1909), Freud sugere que alguns pacientes obsessivos fazem todo o possível para evitar a certeza e permanecer em dúvida. Supõe-se que alguns deles "dão uma vívida expressão a essa tendência numa aversão a relógios e despertadores", descrita em seguida por Freud como "instrumentos de eliminação de dúvidas". SE10, p. 232; PF9, pp. 112.
29. SE16, p. 267; PFI, p. 306.

CAPÍTULO TREZE — DESENVOLVENDO A DOUTRINA

1. FF, p. 403.
2. FF, p. 404.
3. Muitos dos argumentos que apresentei sobre o estilo de Freud em *A interpretação de sonhos*, são do mesmo modo aplicáveis à sua obra posterior, e por esse motivo não a examinei em grandes detalhes. Uma explicação do livro que trata as idéias de Freud com o devido ceticismo encontra-se em *The Freudian Slip: Psycho-Analysis and Textual Criticism*, New Left Books, 1976.
4. Sulloway, p. 465.
5. Sulloway, p. 466.
6. FF, p. 456.
7. FF, p. 457.
8. FF, p. 456.
9. FF, p. 457.

10. FF, p. 457.
11. SE7, p. 135; PF7, p. 45.
12. SE7, p. 151; PF7, p. 64.
13. SE7, p. 152-3; PF7, p. 65.
14. SE9, p. 175; PF7, p. 215.
15. Uma "analogia orgânica" igualmente válida seria, claro, com a boca e o seio. Na verdade, essa analogia já foi apontada por por Havelock Ellis: "A analogia é de fato muito próxima, embora eu não saiba, ou não consigo lembrar, se já a observaram: o mamilo ereto corresponde ao pênis ereto, a boca aquosa e ávida da criança à úmida e latejante vagina, o leite vitalmente albuminoso ao sêmen vitalmente albuminoso (...)" (Ellis, "A análise do impulso sexual" em *The Alienist and Neurologist*, p. 250. Citado por Sulloway, p. 309.)

    O fato de que Freud conhecia esse trecho sabemos por sua referência a ele numa nota de rodapé em seu *Três ensaios* de 1905 (ver a discussão de Sulloway, pp. 308-10.) Mas quando, em 1917, o próprio Freud usou a idéia de uma "analogia orgânica" não reconheceu a dívida para com Ellis nem usou seu exemplo — que, como deixa claro a entusiástica descrição de Ellis, é um exemplo muito melhor de misticismo do corpo do que o de Freud. O motivo é bastante claro. Uma das principais funções explicatórias do erotismo anal no esquema de Freud era explicar as origens do coito anal e em particular o papel desempenhado por isso nas relações homossexuais. Devido à arquitetura de sua teoria, qualquer reconhecimento da "analogia orgânica" original de Ellis significaria abandonar toda sua explicação do homossexualismo e começar tudo de novo.
16. SE17, p. 128; PF7, p. 297.
17. SE17, p. 129; PF7, p. 297.
18. SE17, p. 133; PF7, p. 302.
19. SE17, p. 133; PF7, pp. 301-2.
20. PF7, p. 302.
21. Allan Esterson, *Sedutive Mirage: An Exploration of the Work of Sigmund Freud*, Chicago: Open Court, 1993, p. 230.
22. Freud, SE22, p. 60;ver Esterson, p. 230.
23. Macmillan, pp. 328-506; Freud, SE19, p. 37; ver Sulloway, pp. 374-5.
24. Freud, SE20, p. 94; ver Sulloway, p. 375, Macmillan, p. 541.
25. Esterson, pp. 230-31. A referência é a William McDougall, *Psychoanalysis and Social Psychology*, Methuen, 1936.
26. Knight Dunlap, "A vantagem pragmática da Freudo-análise", *Psychoanalytic Review*, I, 1913, p. 151. Citado em Frank Cioffi (ed.), *Freud: Modern Judgements*, Macmillan, 1973, p. 18.
27. Frank Cioffi, "Freud e a idéia de uma pseudociência", em R. Borger e F. Cioffi (ed.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, 1970, p. 497.

CAPÍTULO CATORZE — "FREUD, QUE ERA MEU CRISTO!"

1. Freud a Eitingon, 10 de dezembro de 1906, citado por Gay, p. 179.
2. Freud, citado em Jones, II, p. 168, *US, p. 148*; edição da Penguin, p. 413.
3. Clark, p. 226.
4. Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: The Claredon Press, 1974, p. 24.
5. O exemplo mais familiar desse padrão é a história da crucificação como relatada pelos evangelhos. Talvez se entendam melhor as fantasias messiânicas subjacentes associadas à história por

meio de *The Quest of the Historical Jesus* (1906), Macmillan, 1961. Outro exemplo instrutivo de psicologia messiânica é oferecido pela história do Messias judeu Sabbatai Levi do século XVII. Para uma versão desta história, ver Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, vol. II, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 261-8; ver também Paul Johnson, *A History of the Jews*, Weidenfeld e Nicolson, 1987, pp. 268-74. Mais recentemente, a 26 de setembro de 1994, o *Guardian* noticiou o caso de um homem de 24 anos que sobrevivera ao ataque de dois leões no zoológico de Londres. O homem "disse (...) que estava tentando provar que era o Filho de Deus porque seu pastor não acreditava nele". Após se maltratado por cerca de vinte minutos, fora salvo por "pessoas que se aproximavam e atiravam coisas para distrair os leões". Ele atribuiu sua sobrevivência à intervenção divina: "Compreendi que jamais vou morrer. Sou indestrutível. Quero agora seguir em frente e fazer as pessoas acreditarem em quem eu sou. Posso curar a AIDS e o câncer. Quero que as pessoas acreditem que existe um Deus vivo."

6. Ver Manuel, *passim*. Ver também J. M. Roberts, *The Pelican History of the World*, Pelican, 1980, p. 648.
7. Citado em Adrian Desmond e James Moor, *Darwin*, Michael Joseph, 1991, p. 477.
8. Desmond e Moor, p. 475.
9. Desmond e Moor, p. 324, 448.
10. Emil A. Gutheil (ed.), *Autobiography of Wilhelm Stekel: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, Nova York: Liveright, 1950, p. 116.
11. Citado por Gay, p. 179.
12. Stekel, *Autobiography*, p. 106.
13. Max Graf, "Reminiscências do professor Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quartely*, XI, 1942, pp. 470-71.
14. Roazen, p. 193.
15. Sachs, p. 57.
16. Citado em Sulloway, p. 481.
17. Roazen, pp. 330-31.
18. Roazen, p. 306.
19. Wollheim, *Freud*, Fontana Modern Masters (1971), 2a edição, 1991, Prefácio Suplementar, p. xxiii.
20. Sulloway, p. 480.
21. Weisz, "Cientistas e Sectários: o caso da psicanálise", *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, vol. II, pp. 350-364. Citado em Sulloway, p. 482.
22. Gay, p. 145.
23. Fritz Wittels, *Sigmund Freud: His Personality, His Teaching and His School*, Unwin, 1924.
24. Jung, *Memoires, Dreams, Reflections*, Routledge e Kegan Paul, 1963.
25. Graf, p. 473.
26. Darwin, *The Descent of Man* (1871), Watts, 1930, p.244.
27. Havelock Ellis, *Selected Essays* ("São Francisco"), Dent, 1936, p. 97.
28. Freud, SE10, p. 276.
29. Freud, *Minutes of the Vienna Psychoanalytical Society* [*Minutas da Sociedade Psicanalítica de Viena*], ed. Herman Nunberg e Ernst Federn, vol. II, Nova York: International Universities Press, 1967, p. 89.
30. Freud, "O futuro de uma ilusão", SE21, p. 48.
31. Thomas Szasz em *The Myth of Mental Illness* (Paladin, 1972) apresentou o que talvez seja o argumento mais famoso contra a tendência de psiquiatras a rotular pessoas "incapacitadas pela vida" como mentalmente doentes. Em muitos aspectos importantes, nossos argumentos são semelhan-

tes. A explicação que Szasz dá de Charcot e da histeria, contudo, é bastante diferente da que ofereci aqui, com Szasz supondo que a "histeria" era um problema emocional e que por isso as pacientes de Charcot não eram em absoluto doentes. Ver, por exemplo, *The Myth of Mental Illness*, pp. 37-43.

32. David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Boston: Beacon Press, 1958, p. 170.
33. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* [*Lições introdutórias sobre psicanálise*], PF1, p. 326. SE16, p. 285.
34. Pascal, citado em T. O. Wedel, "Sobre as origens filosóficas de *As viagens de Gulliver* (1926) em Richard Gravil (ed.), *Swift: Gulliver's Travels*, Macmillan, 1974, p. 88.
35. Wedel, pp. 88-9.Essa versão do declínio do Pecado Original bem poderia ser considerada junto com o sucinto resumo de uma das mais importantes dimensões da história intelectual ocidental de Ernest Gellner em seu *The Psychoanalytic Movement*:

> As grandes civilizações pré-industriais e pré-científicas, sobretudo talvez as ocidentais, tendem a ver o homem meio anjo, meio fera. (...) Essa visão dualista causava grande tormento aos condenados a conviver com isso. (...)
>
> Entretanto, por mais angustiante possa ter sido, essa visão tinha uma ou duas acentuadas vantagens. Oferecia uma validação para as normas e valores aos quais os homens eram obrigados a aspirar. Eles continham uma resposta à pergunta — por que temos de nos esforçar e sofrer tanto? Esses valores mais elevados ligavam-se às melhores partes da ordem cósmica, e aos melhores elementos dentro do homem. (...)
>
> Mas havia uma outra e importante vantagem: a imagem também oferecia um idioma e uma explicação para todas as forças interiores do homem que se opunha, aos elementos mais elevados e mais puros. Por mais reprováveis os Aspectos Inferiores da nossa natureza pudessem ser, a própria existência deles não era negada. Bastante ao contrário: o diabo tinha um lugar reconhecido no esquema das coisas. Seu poder era tratado com respeito. Ninguém que o encontrasse dentro do próprio coração tinha motivo para se surpreender. Tínhamos de ser advertidos.
>
> Contudo, com a chegada da modernidade, a imagem dualista total, da qual fazia parte o homem dividido, perdeu sua autoridade. As correntes gêmeas do empirismo e materialismo destruíram-na, e substituíram-na por uma visão unitária da natureza e do homem (pp.12-13).

36. Wesley, citado em Wedel, p. 89.
37. Ver Wedel. Ver também Roland Mushat Frye, "Os Yahoos de Swift e os símbolos cristãos do pecado", *Journal of the History of the Ideas*, vol. XV, 1954, pp. 201-17.
38. *Swift, Gulliver's Travels*, Penguin, 1967, p. 345 (Parte 4, "Uma Viagem ao Houynhms", Capítulo 12.
39. Deane Swift, citado em Frye, p. 203.
40. William Morton Wheeler, "Sobre os instintos", *Journal of Abnormal Psychology* (1917), vol. 15, pp. 295-318. Citado em Sulloway, p. 4.
41. SE16, pp. 304-6; PF1, pp. 346-8.
42. SE15, pp. 142-3.
43. SE10, p. 177.
44. *Um breve resumo da psicanálise* [*A Short Account of Psychoanalysis*], SE19, p. 197; PF15, p. 168.
45. SE22, p. 221; PF7, pp. 7-8.

CAPÍTULO QUINZE — FREUD, SATANÁS E A SERPENTE

1. John Wren-Lewis, "A maioridade do amor", Charles Rycroft (ed.), *Psychoanalysis Observed*, Penguin, 1968, p. 84; Ernest Gellner, *The Psychoanalytic Movement*, Paladin, 1985, p. 36.
2. R. S. Lee, *Freud and Christianity* (1948), Penguin, 1967, p. 144.
3. David C. McClelland, *The Roots of Consciousness*, Princeton: D. Van Nostrand Co., 1964, pp. 127-8. Este trecho ocorre no ensaio de McClelland, "Psicanálise e misticismo religioso" (1960), que contém uma das melhores descrições da natureza cripto-religiosa da psicanálise já apresentadas até hoje. Ele próprio um cristão, McClelland é um dos comentaristas que considera as dimensões judaico-cristãs da psicanálise mais um patrimônio positivo do que um motivo para crítica. Mas sua discussão do assunto é sutil e perspicaz e devia ser muito mais conhecida do que é. Sua descrição da psicanálise como a religião do corpo docente nas universidades americanas na década de 1950 é particularmente interessante:

> A psicanálise ocupa nos círculos intelectuais uma posição de impressionante contraste com o cristianismo. É entusiasticamente aceita, ou pelo menos levada muito a sério, pelos mesmos homens que ignoram ou desprezam o cristianismo. Lamentavelmente, não tenho quaisquer dados precisos, mas é forte minha impressão de que uma influente minoria entre o corpo docente e os alunos em nossas grandes universidades urbanas foi psicanalisada ou gostaria de ser. Propôs-se seriamente num departamento universitário que conheço que se acrescentasse ao corpo docente permanente do departamento um psicanalista cuja função seria em grande parte analisar seus colegas membros do quadro profissional. Em Cambridge, onde moro, é difícil passar uma noite com amigos sem discutir algum aspecto da psicanálise como, há cem anos, talvez não se passasse o mesmo tipo de noite sem discutir o cristianismo. (p. 120)

McClelland também adota uma perspectiva incomum quando se trata de explicar a afinidade dupla da psicanálise com o judaísmo e o cristianismo, e conclui seu ensaio com as admiráveis palavras:

> O próprio cristianismo foi a princípio uma reação de indivíduos místicos, individualistas, à ortodoxia farisaica da época. Se acreditarmos nos indícios de Goodenough, o cristianismo foi propagado por todo o mundo mediterrâneo por judeus helenizados; por judeus como Paulo que estavam em contato com o misticismo e o racionalismo gregos. Será que hoje testemunhamos um fato semelhante? Terá a Igreja cristã se tornado tão endurecida, tão insensível às necessidades de nossa época, que mais uma vez um novo movimento religioso se originou do judaísmo, em oposição à ortodoxia e disseminado por judeus secularizados? Sem dúvida a psicanálise tem todas essas características. É essencialmente individualista, mística e contrária à ortodoxia religiosa. Originou-se no judaísmo e foi disseminada por judeus que perderam sua fé pelo contato mais uma vez com o espírito do racionalismo grego como representado pela ciência moderna. Não seria a suprema ironia da história se mais uma vez Deus elegesse seu Povo para desencadear uma nova revolta contra a ortodoxia, só que desta vez [contra a ortodoxia] de constituição cristã? Trata-se de uma questão interessante, mas só o tempo e a reação da Igreja cristã podem dar a resposta. (pp. 144-5)

Este trecho bem poderia ser visto como oferecendo uma reveladora análise da importância histórica da psicanálise, pois creio que a explicação dada por McClelland — da relação da psicanálise ao mesmo tempo com o judaísmo e o cristianismo — é muitíssimo correta. Mas se quisermos apreciar toda a importância do que são, talvez, as mais extraordinárias palavras já escritas até hoje sobre Freud ser um psicólogo acadêmico, temos de ler o ensaio de McClelland, originalmente publicado numa antologia de ensaios cristãos, intitulada *The Ministry and Mental Health*, com o máximo de cuidado e devida atenção ao sentido pretendido do próprio McClelland. Ele mesmo chega ao extremo de denunciar os tabus seculares da academia americana e o que chama de "a conspiração do silêncio sobre a religião". Faz isso corajosamente declarando suas próprias origens e convicção religiosas:

> Deixem-me confessar de início que meus ancestrais remotos eram huguenotes e rígidos presbiterianos da Escócia e Irlanda do Norte, que minha mãe foi uma *covenanter*, cargo máximo na hierarquia protestante, destinada a defender e disseminar o presbiterianismo, que meu pai é um ministro metodista e eu um quacre convicto, cuja visão religiosa é basicamente mística. Seria difícil encontrar uma formação de cristianismo mais "radical". Sua importância para o meu tema se esclarecerá à medida que eu prosseguir. (p. 119)

A declaração singularmente completa de suas próprias suposições religiosas ajudam a deixar claro que quando ele fala nas palavras conclusivas de seu ensaio sobre a possibilidade de Deus ter mais uma vez eleito "seu Povo para desencadear uma nova revolta contra a ortodoxia", não está falando aleatória ou figuradamente. Parece na verdade estar considerando a possibilidade de a psicanálise ser um movimento divinamente inspirado e (por implicação) que o próprio Freud poderia ser, apesar de toda sua ostensiva hostilidade à religião, um profeta ou messias *verdadeiro*, eleito pelo Deus do Novo e do Antigo Testamento para inaugurar um novo *covenant* [aliança] radical, substituindo os de Moisés e Jesus. Em sua visão, a psicanálise é parte do plano último de Deus, e Freud, sem o saber, estava cumprindo a vontade do próprio Deus que ele evitava adorar.

Tão estranha essa leitura da história moderna intelectual parecerá a alguns que há a tentação de repudiá-la como inteiramente excêntrica e irracional. Acho que seria errado ceder a essa tentação. Pois nesse caso particular, uma opinião religiosa proporciona uma compreensão da história muito melhor do que a que às é vezes mostrada por intelectuais não-cristãos. Seguro em sua fé na realidade de um Deus que exerce o controle último sobre a história, McClelland consegue reconhecer, como em geral os intelectuais secularizados modernos não conseguem, que o curso da história ocidental foi moldado e determinado em quase todos os pontos por pessoas que partilham dessa fé. Isso, junto com seu próprio e profundo conhecimento da tradição bíblica, permite-lhe reconhecer os vários pontos de semelhança entre a psicanálise e a doutrina judaico-cristã, e oferecer uma explicação sutil, e em muitos aspectos profunda, dos fenômenos que os intelectuais seculares muitas vezes ignoram. Se a racionalidade de uma hipótese é avaliada segundo sua capacidade de explicar semelhanças estranhas e outros fenômenos desnorteadores, então toda hipótese que representa a psicanálise como uma teoria científica do comportamento humano desvinculada das ortodoxias religiosas é de longe mais "irracional" do que uma que, como a de McClelland, a vê como parte de um plano divino.

4. SE11, p. 54.
5. SE15, p. 54.
6. A mitologia da erudição literária moderna transformou Swift num misantropo. O próprio Swift, contudo, via o problema com mais clareza que seus críticos: "Eu vos digo, afinal, que não odeio os homens, sois *vous autres* que os odiais, pois os tendes como Animais racionais, e estais Irados

por vos terdes decepcionado." O que Swift aqui implicitamente reconhece é que a filosofia do racionalismo, que começa com o maior otimismo, só pode levar ao crudelíssimo tipo de decepção. Pois aqueles que se recusam a reconhecer a "animalidade" ou o "irracional" como elementos de sua própria consciência, só podem vir a odiar aqueles outros homens e mulheres que continuam a exibi-los. Essa visão do racionalismo está no coração de *As viagens de Gulliver*. Ver Wedel, "Sobre as origens filosóficas de *As viagens de Gulliver*" (1926) em Richard Gravil (ed.), *Swift: "Gulliver's Travels": A Casebook*, Macmillan, 1974, p. 86.

7. Freud, *Cartas*, pp. 419-20 (Carta a Anon, 9-4-1935).
8. Citado em Weiss, *Sigmund Freud as a Consultant*, p. 28. Sobre o conceito de "merecimento" de Freud, ver a excelente discussão de Paul Roazen, a quem devo muito (Roazen, pp. 160-65).
9. Ver Roazen, p. 163.
10. Heinrich Meng e Ernst Freud (ed.), *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Nova York: Basic Books, 1963, pp. 61-2.
11. *Estudos sobre a histeria*, SE2, p. 265; PF3, p. 348.
12. Sobre a relação entre a demonologia cristã e os estereótipos anti-semitas, ver Joshua Trachttenberg, *The Devil and the Jews*, Yale University Press, 1943.
13. Owen Berkley-Hill, "O fator erótico anal na religião hindu", *International Journal of Psychoanalysis*, 1921, p. 336. Para um veemente ataque a este artigo, ver Reginald Reynolds, *Cleanliness and Godliness*, Allen e Unwin, 1943, pp. 154-9.
14. Ben Karpman, "Os traços neuróticos de Jonathan Swift", *Psychoanalytic Review*, vol. 29, 1942, p. 182.
15. Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* [*A anatomia da destrutibilidade humana*], Penguin, 1977, p. 549, p. 488.
16. Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, vol. II, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 274.
17. Ver Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Paladin, 1976, p. xiv.
18. *Introductory Lectures* [*Lições introdutórias*], SE15, p. 210; PF1, pp. 247-8.
19. Erik Erikson, *Childhood and Society*, Penguin, 1967, p. 59.
20. Melanie Klein, *The Psychoanalysis of Children*, Hogarth Press, 1975, p. 129.
21. Ernst Nolte, *Three Faces of Facism*, Nova York: Mentor, 1969, p. 368.
22. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, 1978, p. 40.
23. Cleaver and Dod, *A Godly Form of Household Government*, Londres, 1621.
24. More, citado em Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin, 1979, p. 294.
25. *A interpretação de sonhos*, SE4, p. 250; PF4, p. 350.

CAPÍTULO DEZESSEIS — PADRES, PENITENTES E PACIENTES

1. Jones, II, p. 15, *US, pp. 13-14.*
2. Citado em Gay, p. 178.
3. Jones, *Free Association: Memories of a Psycho-Analyst*, 1959, pp. 169-70. Citado em Gay, p. 178.
4. Gay, p. 177.
5. Freud a Abraham, citado em Roazen, p. 183.
6. Roazen, p. 183.
7. *Estudos sobre a histeria*, SE2, p. 282; PF3, p. 368.
8. John T. Noonan, Jr., *Contraception: A History of Its Treatment by the Carholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, 1965, pp. 271-2.

9. Freud, *Two Short Accounts of Psychoanalysis*, Penguin, 1962, p. 131 (SE20, p. 218.)
10. Freud, *Introductory Lectures*, SE15, p. 17; PF1, p. 42.
11. Rabelais, *Gargântua e Pantagruel*, trad. ingl. J. M. Cohen, Penguin, 1955, p. 220 (Livro I Capítulo 15).
12. Citado em James Cleugh, *Love Locked Out*, Tandem, 1964, p. 260.
13. Noonan, *Contraception*, pp.271-2.
14. C. Sidney Carter e G. E. Alison Weeks, *The Protestant Dictionary*, edição revisada, 1933, Artigo sobre "Confissão Auricular", p. 140.
15. Citado em D. Felicitas Corrigan, *Helen Waddell: A Biography*, Gollancz, 1986, p. 149.
16. Citado em O. John Rogge, *Why Men Confess*, Nova York: Da Capo, 1975, pp. 168-9.
17. Citado em Rogge, p. 169.
18. Lawrence Kubie, "A Fantasia de Sujeira", *Psychoanalytic Quartely*, VI, 1937, p. 172.
19. Citado em R. D. Laing, *The Divided Self* [*O eu dividido*], Pelican, 1965, p. 172.
20. Rogge, p. 227.
21. Sobre o tema da confissão e relações adúlteras, ver o excelente livro *Adultery: An Analysis of Love and Betrayal*, de Annette Lawson, Oxford University Press, 1990, pp. 224-63 e *passim*.
22. John Donne, Sermão pregado na Estalagem Lincolns [? Período da Páscoa, 1620], em John Donne, *Collected Prose*, ed. Neil Rose, Penguin, 1987, p. 166.
23. "Recomendações aos Médicos que Exercem a Psicanálise", SE12, pp. 118, 115; ver Roazen, p. 148.
24. SE12, p. 115; Roazen, p. 148.
25. *Dois breves resumos*, pp. 139-40 (SE20, p. 225).
26. *Dois breves resumos*, pp. 140-41 (SE20, p. 226). Sugerindo que as reações emocionais dos pacientes aos seus analistas têm às vezes origem na relação unilateral que os terapeutas ortodoxos são obrigados a estabelecer com seus clientes, não estou sugerindo que todas as reações emocionais durante a psicanálise tenham necessariamente a mesma origem. A idéia de que os pacientes às vezes "transferem" de fato as reações emocionais de relações anteriores mais profundas e as deslocam para seus terapeutas parece quase além de qualquer dúvida. Pois na medida em que os padrões da interação emocional, que tendem a ser seguidos por qualquer indivíduo são provavelmente formados por suas relações mais antigas, os padrões de reação formados nesse estágio irão quase inevitavelmente repetir-se em todas as relações emocionais posteriores, envolvam ou não um psicoterapeuta.
27. Ernest Jones, *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*, vol. 2, Nova York, Stonehill Publishing, 1974, pp. 248-53.
28. *Dois breves resumos*, p. 85 (SE11, p. 53).
29. Citado em Jeffrey Masson, *Against Therapy*, p. 122. Ver Ferenczi, *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*, ed. Judith Dupont, Harvard University Press, 1988, p. 199.
30. *Against Therapy*, p. 122. *Clinical Diary*, p. 199.
31. *Against Therapy*, p. 122. *Clinical Diary*, p. 199.
32. *Against Therapy*, pp. 129-30. *Clinical Diary*, pp. 92-3.

CAPÍTULO DEZESSETE — CRÍTICOS E DISSIDENTES

1. Jones, II, p. 36, *US, p. 32*; edição da Penguin, p. 328.
2. Citado em Janet Malcolm, *Psychoanalysis: The Impossible Profession*, Pan, 1982, p. 166.

3. Malcolm, p. 166.
4. Sulloway, pp. 470-71.
5. Sulloway, p. 471.
6. Sulloway, p. 473.
7. Pfister, *Letters*, p. 48.
8. Fritz Wittels, *Sigmund Freud: His Personality, His Teaching and His School*, Unwin, 1924, p. 151.
9. Gay, p. 214.
10. Gay, p. 224.
11. Sachs, p. 51.
12. Jones, III, p. 223, *US, p. 208.*
13. Gay, p. 214.
14. Jones, II, p. 154, *US, p. 136*; edição da Penguin, p. 404. Joseph Wortis, *Fragment of an Analysis with Freud*, Nova York: Simon e Schuster, 1954, p.30.
15. Hilda C. Abraham e Ernst L. Freud (ed.),*A Psychoanalytic Dialogue: Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926*, Nova York: Basic Books, 1965, p. 34.
16. Freud, *Cartas,* p. 352 (Carta a Stekel, 13-1-1934).
17. Citado em Roazen, p. 254.
18. Roazen, p. 254.
19. Graf, "Reminiscências", p. 473.
20. Gay, p. 463.
21. Citado em Gay, p. 491.
22. Roazen, p. 308.
23. Citado em Gay, p. 191.
24. Pfister a Freud, 29 de outubro de 1918; ver Gay, p.192.
25. Citado em Roazen, p. 306.
26. Roazen, p. 306.
27. Roazen, p. 202.
28. Roazen, p. 199.

CAPÍTULO DEZOITO — JUNG: PRÍNCIPE HERDEIRO E FILHO AMADO

1. C. G. Jung, "Freud e Psicanálise", *The Collected Works of C. G. Jung* [*Obras reunidas de C. G. Jung*], Princeton University Press, 1953, vol. IV, p. 7.
2. CW IV, p. 4.
3. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* [*Memórias, sonhos, reflexões*], Flamingo, 1967, p. 172.
4. Hilda C. Abraham e Ernst L. Freud (ed.),*A Psychoanalytic Dialogue: Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926*, Nova York: Basic Books, 1965, p. 34.
5. MDR, p. 13.
6. MDR, pp. 27, 56. 55, 57.
7. MDR, pp. 57, 58, 57.
8. William McGuire (ed.), *The Freud/Jung Letters* [*Cartas Freud/Jung*], Hogarth Press e Routledge e Kegan Paul, 1974, p. 97 (Carta 51).
9. F/J, p. 491 (Carta 303).
10. Jones, III, p. 37, *US, p. 33.*
11. F/J, p. 218 (Carta 139); pp. 196-7 (Carta 125).

12. Wittels, p. 140.
13. Sachs, p. 120.
14. *Sobre a história da Psicanálise*, PF15, p. 102.
15. FF, pp. 158-9.
16. Wittels, p. 138.
17. Jones, *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*, vol. 2, p. 244.
18. Roazen, p. 353.
19. Jones, *Essays*, vol. 2, pp. 253-6.
20. Jones, *Essays*, vol. 2, pp. 263-4.
21. F/J, p. 95 (Carta 49); p. 275 (Carta 268).
22. F/J, pp. 25-6 (Carta 17).
23. F/J, p. 30 (Carta 19).
24. F/J, pp. 322-5 (Cartas 195-6).
25. MDR, p. 173.
26. MDR, p. 181.
27. John M. Billinsky, "Jung e Freud (O fim de um romance)", *Andover Newton Quaterly*, X, 1969, p. 43. Sobre o suposto caso amoroso de Freud com sua cunhada, ver Capítulo 12, nota 27.
28. MDR, p. 182.
29. Jung, "Freud e Psicanálise", em CW IV, pp. 107, pp. 164, pp. 153-6.
30 MDR, p. 174.
31. F/J, p. 476 (Carta 290).
32. F/J, pp. 526-7 (Carta 330).
33. F/J, pp. 534-5 (Carta 338).
34. Freud a Jones, 26 de dezembro de 1912, citado em Gay, p. 234.
35. Ferenczi/Freud, 26 de dezembro de 1912, citado em Phyllis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis*, Jonathan Cape, 1991, p. 50.
36. F/J, pp. 538-9 (Carta 342).
37. Jones para Freud, 25 de abril de 1913, citado por Clark, p. 330.
38. François Roustang, *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, Washington: American Psychiatric Press, 1986, p. 4.
39. Grosskurth, p. 62.
40. Gay, p. 241.
41. Freud e Abraham, p. 160.
42. Freud e Abraham, p. 168.
43. Freud e Abraham, p. 186.
44. Roazen, p. 235.
45. Victor White, *God and the Unconscious*, Fontana, 1960, p. 69.
46. White, p.67ss.
47. F/J, pp. 427-9 (Cartas 259-60).
48. Jung, Modern Man in Search of a Soul [O homem moderno em busca da alma], p. 264.
49. Seminário de Basiléia, 1934, em C. G. Jung, Psychological Reflections, Routledge e Kegan Paul, 1953, pp. 341-2.
50. Psychological Reflections, pp. 224-5.
51. Citado em Jones, II, p. 396, US, p. 353.
52. "Sobre a história do movimento psicanalítico", SE14, p. 62ff; PF15, p.120ss.

CAPÍTULO DEZENOVE — O COMITÊ SECRETO: DA FORMAÇÃO AO FRACASSO

1. François Roustang, *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, Washington: Americam Psychiatric Press, 1986, p. 54.
2. Citado em Roazen, pp. 328-9.
3. Freud para Jones, 1 de agosto de 1912, citado em Phyllis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politcs of Psychoanalysis*, Jonathan Cape, 1991, p. 47.
4. Jones para Freud, 7 de agosto de 1912, citado em Grosskurth, pp. 47-8.
5. Freud para Ferenczi, 30 de setembro de 1918, citado Grosskurth, pp. 78.
6. "On the Histoty of the Psychoanalytic Movement", SE 14, p. 25, PF 15, p. 82.
7. Jones para Abrahm, 8 de abril de 1924, citado em Grosskurt, p. 154.
8. Jones, III, p.72, *US*, pp. 69-70.
9. Rank, citado em Grosskurth, p. 166.
10. Grosskuth, p. 167.
11. Ferenzi para Freud, 9 de janeiro de 1927, citado em Grosskurth, p. 184.
12. Freud para Ferenzci, 6 de outubro de 1910, citado em Gay, p. 579.
13. Ferenzi para Freud, 15 de maio de 1922, citado em Gay, p. 576.
14. Freud para Ferenzci, 13 de dezembro de 1931, citado em Gay, p. 579.
15. Ferenzci, *The Clenical Diary of Sandor Ferenzci*, ed. Judith Dupont, Harvard University Press, 1988.
16. Masson, *The Assault on Truth*, p. 147.
17. Citado em Masson, *The Assault on Truth*, p. 147.
18. "Confusão de línguas entre adulto e crianças" em Masson, *The Assault on Truth*, pp. 295-6.
19. Masson, *The Assault on Truth*, p. 170-1.
20. Jones, III, p. 190; edição Penguin, p. 615.
21. Balint, citado em Clark, p. 459.
22. Wittels, citado em Clark, p. 460.
23. Szasz, "Freud como líder", *Antioch Review*, 1963, p. 153.

CAPÍTULO VINTE — ANNA FREUD: FILHA E DISCÍPULA

1. Elizabeth Young-Bruehl, *Anna Freud*, Macmillan, 1989, p. 27.
2. Uwe Henrik Peters, *Anna Freud*, Weidenfeld e Nicolson, 1985, p. xii.
3. Young-Bruehl, p. 37.
4. Peters, p. 10.
5. Roazen, p. 433.
6. Young-Bruehl, pp. 52-3.
7. Heinrich Heine, *Poetry and Prose*, ed. Jost Herman e Robert C. Holub, trad. inglês, Louis Untermeyer, Nova York: Continuum, 1982. Ver Peters, pp. 17-18.
8. Ver Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Paladin, 1970, pp. 31-3.
9. Young-Bruehl, p. 51.
10. Gay, p. 431; Young-Bruehl, p. 55.
11. Citado em Peters, pp. 13-14.
12. Citado em Young-Bruehl, p. 59.
13. Freud, SE12, p. 301.

14. Phyllis Grosskurth, *Melanie Klein: Her World and Her Work*, Hodder e Stoughton, 1986, p. 99 (nota).
15. Young-Bruehl, p. 103.
16. Peters, p. 49.
17. *The Writings of Anna Freud*, Nova York: International Universities Press, 1966-80, vol. I, p. 151.
18. Em sua versão de como as fantasias de espancamento originais supostamente imiscuíam-se nos seus devaneios quando adolescente, Anna Freud não as associa de maneira explícita ao ato da masturbação, escrevendo obscuramente que "a satisfação sexual relacionada com [a cena de espancamento] obtinha total exteriorização própria pela excitação perniciosa" (*International Journal of Psychoanalysis*, IV, 1923, p. 98). Em sua biografia autorizada, Elizabeth Young-Bruehl dá uma interpretação falsa a isso para significar "masturbação" (ver Young-Bruehl, p. 105).
19. "Um Caso de Histeria", SE7, p. 80; PF8, p. 117.
20. Nancy Friday, *Women on Top*, Arrow, 1992, pp. 28-9.
21. Citações extraídas da tradução do primeiro artigo de Anna Freud, *International Journal of Psychoanalysis*, vol. IV, 1923, pp. 90, 93.
22. Young-Bruehl, pp. 110-11.
23. Gay, p. 441.
24. *International Journal of Psychoanalysis*, vol. VI, 1925, p. 106.
25. *The Writings of Anna Freud*, pp. 166-7.
26. *Writings* I, p. 65.
27. Young-Bruehl, p. 118.
28. Gay, p. 442 (nota).
29. Ver Young-Bruehl, p. 118; minha tradução.
30. *Writings* II, p. 131.
31. Young-Bruehl, p. 133.
32. Young-Bruehl, p. 134.
33. Young-Bruehl, p. 136.
34. Young-Bruehl, p. 137.
35. Gay, p. 621.
36. Jones, III, p. 234, *US, p. 219*; edição da Penguin, p. 636.
37. Gay, pp. 622-5; Clark, pp. 503-9.
38. Young-Bruehl, p. 226.
39. Gay, p. 629.
40. Gay, p. 640.
41. Gay, p. 650.
42. Young-Bruehl, p. 239.
43. Gay, p. 631.
44. Anna Freud, *Introdução à técnica da análise infantil* (1927), em *Writings* I, pp. 37-8.
45. A verdade sobre os primeiros pacientes de Klein foi amplamente disseminada com a publicação da biografia de Phyllis Grosskurth, em 1986. Grosskurth observa que vários comentaristas já tinham lido os sinais corretamente, mas que quando ela identificou o primeiro "Fritz", o primeiro "paciente" de Klein, como seu filho Erich, para muitos kleinianos ingleses, eles expressaram choque e desânimo.

> Uma disse que sempre tivera a impressão de que "a mãe" no segundo plano deixava alguma coisa a desejar. Outro que não sabia que nome dar a esse tipo de análise, mas não tinha nada a ver com a maternidade. Um terceiro confessou de maneira um tanto

pungente que a revelação o faria reexaminar o trabalho que vinha fazendo há trinta anos, pois via agora sob uma nova luz por que Melanie Klein subestimara o papel da mãe (Grosskurth, p. 79).

46. Young-Bruehl, p. 450.
47. O incidente que se segue é relatado por Elizabeth Young-Bruehl e recorri aqui diretamente e com gratidão à sua explicação lindamente escrita.

CAPÍTULO VINTE E UM — PSICANÁLISE, CIÊNCIA E NATUREZA HUMANA

1. P. B. Medawar, resenha de *The Victim Is Always the Same*, *New York Review of Books*, 23 de janeiro de 1975.
2. E. H. Hare, "Astrologia Médica e sua relação com a psiquiatria moderna", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 70, 1977, pp. 106.
3. Hare, p. 108.
4. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970, p. 56.
5. Sobre Lacan, ver a brilhante discussão em seu *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*, de Raymond Tallis, Macmillan, 1988. Ver também meu artigo "O culto a Lacan", *Quarto*, maio de 1981. Não há, que eu saiba, nenhuma crítica adequada da contribuição de Melanie Klein à teoria psicanalítica. A biografia de Phyllis Grosskurth, excelente à sua maneira, admite, sem criticar, o valor das teorias kleinianas (*Melanie Klein: Her World and Her Work*, Hodder e Stoughton, 1986). O *Thou Shalt Not be Aware: Society's Betrayal of the Child* (Pluto Press, 1985) contém, junto com uma leitura mal equivocada da teoria da sedução de Freud, alguma críticas muito penetrantes de Klein (ver por exemplo, pp. 216-19).
6. Kuhn, p. 77.
7. Medawar, *The Limit of Science*, Oxford University Press, 1985, pp. 59, 66, 88, 93, 96.
8. Ver Brian Easle, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Woman and Nature*, Weidenfeld e Nicolson, 1987, pp. 163-69.
9. Berlin, citado em Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, 1992, p. 70; Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, Hogarth Press, 1980, p. 248.
10. *Against the Current*, p. 160; Keith Thomas, resenha de *Against the Current*, *Observer*, 1980.
11. Gilbert Adair, *The Sunday Times*, 9 de maio de 1993. Como sugerem as palavras de Adair, o ceticismo moderado implícito no pluralismo foi, nos últimos anos, obscurecido pelas formas extremas de ceticismo associadas ao estruturalismo e o pós-estruturalismo. Uma das mais abrangentes e astutas críticas da teoria pós-moderna e seus efeitos na cultura moderna intelectual é oferecida por Brian Vickers em seu *Appropriating Shakespeare: Contemporary Critical Quarrels*, Yale University Press, 1993.
12. Frederick Crews, em *Skeptical Engagements*, Nova York: Oxford University Press, 1986, p. xi.
13. Crews, p. xviii.
14. Ted Hughes, "Mito e educação" (1976) em Ted Hughes, *Winter Pollen: Occasional Prose*, Faber, 1994, p. 146.
15. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, 1972, p. xi.
16. Sobre a associação específica entre o puritanismo e a ciência moderna, ver Robert K. Merton, "Puritanismo, religiosidade e ciência" (1936), reeditado em C. A. Russell (ed.), *Science and*

Religious Belief: A Selection of Recent Historical Studies, University of London Press Ltd., 1973. Para uma discussão do mesmo tema, ver também "Merton Revisitado", de Rupert Hall (1963) e "Influências Religiosas na Ascensão da Ciência Moderna", de Douglas S. Kemsley (1968), reeditado no mesmo volume; R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, 1972. P. M. Rattansi, "A interpretação social da ciência no século XVII" em *Science and Society 1600-1900*, Cambridge University Press, 1972. Esses ensaios revelam áreas consideráveis de discordância entre os historiadores. Muitas dessas discordâncias, contudo, originam-se de afirmações excessivamente específicas que negligenciam o fato de que o puritanismo do século XVII era apenas uma manifestação de uma determinada forma de rigor judaico-cristão que encontra expressão em outra parte tanto na tradição judaica quanto na católica. Talvez seja Max Weber quem, revendo em retrospecto a história do monasticismo da perspectiva da Reforma, aborda melhor as questões e esclarece as origens essencialmente religiosas da estrutura mental idealizada pelo racionalismo ocidental:

> A vida do santo era dirigida só para um fim transcendental, a salvação. Mas exatamente por esse motivo era em tudo racionalizada neste mundo e dominada inteiramente pela meta de aumentar a glória de Deus na terra. (...) Só uma vida guiada por pensamento constante obteria o domínio do estado da natureza. Os puritanos adotaram o *cogito ergo sum* de Descartes com essa reinterpretação ética. Foi essa racionalização que deu à fé reformada sua particular tendência ascética, e é a base tanto de sua relação quanto de seu conflito com o catolicismo. Pois coisas naturalmente similares não eram desconhecidas do catolicismo.
>
> Sem dúvida, o ascetismo cristão, em seu significado exterior e no mais interior, contém muitas coisas diferentes. Mas teve um caráter decididamente racional em suas mais elevadas formas ocidentais já na Idade Média, e em várias formas mesmo na Antiguidade. O grande significado histórico do monasticismo ocidental, em contraste com o do Oriente, baseia-se nesse fato, não em todos os casos, mas em seu tipo geral. Nos critérios de são Benedito, ainda mais com os monges de Cluny, e novamente com os cistercienses, e em maior profundidade com os jesuítas, ele se emancipara do além-túmulo imponderável e da tortura irracional. Desenvolvera um método sistemático de conduta racional com o propósito de superar o *status naturae*, libertar o homem do poder dos impulsos irracionais e sua dependência do mundo e da natureza. Tentava submeter o homem à supremacia de uma vontade premeditada, subjugar suas ações ao autocontrole constante com uma cuidadosa consideração de suas conseqüências éticas. Assim exercitava o monge, objetivamente, como um trabalhador a serviço do reino de Deus, e por meio disso ainda, subjetivamente, assegurava a salvação de sua alma. Esse assíduo autocontrole, que constituiu a finalidade dos *exercitia* de santo Inácio e das virtudes monásticas racionais em outras partes, também foi a idéia prática mais importante do puritanismo. (...) Os puritanos, como todos os outros tipos de ascetismo racional, tentaram dar condições ao homem de manter e inferir em suas motivações constantes, *sobretudo as que isso o ensinava em si, contra as emoções.* (...) Ao contrário de muitas idéias populares, a finalidade desse ascetismo era conseguir levar uma vida alerta, inteligente: *a tarefa mais urgente sendo a destruição do deleite espontâneo, impulsivo*, o sentido mais importante ordenar a conduta de seus adeptos. Todos esses pontos importantes são enfatizados com muita força tanto nas regras do monasticismo católico quanto nos princípios de conduta dos calvinistas [itálico nosso] (Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Allen e Unwin, 1930, pp. 118-9).

Sobre o *ethos* do puritanismo, uma das melhores fontes é o clássico *A religião e a ascensão do capitalismo*, de R. H. Tawney, Penguin, 1938. Sobre a questão geral dos correlatos psicológicos da especialização intelectual, não há melhor introdução que a obra de Liam Hudson. Os dois primeiros livros de Hudson em particular são um rico repertório de provas, intuição e cuidadosa inferência. Ver Liam Hudson, *Contrary Imaginations: A Psychological Study of the English Schoolboy*, Methuen, 1968. Ver também Liam Hudson (ed.), *The Ecology of Human Intelligence*, Penguin, 1970, e David C. McClelland, *The Roots of Consciousness*, Princeton: D. Van Nostrand Co., 1964, sobretudo o Capítulo 7, "A psicodinâmica dos cientistas criativos", pp. 146-81.

17. Bryan Appleyard, *Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man*, Picador, 1992.
18. Raymond Tallis, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*, Macmillan, 1988; Philip J. Davis e Reuben Hersh, *Descartes' Dream: The World According to Mathematics*, Penguin, 1990, p. 283.
19. Huxley, citado em *Darwin*, de Adrian Desmond e James Moore, Michael Joseph, 1991, p. 491.
20. Medawar, *Limits*, p. 66.
21. Medawar, *Limits*, p. 66.
22. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Paladin, 1978, p. 1.
23. Dawkins, p. 1.
24. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, 1988, pp. 13, 175.
25. Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Penguin, 1992.

CAPÍTULO VINTE E DOIS — O ESPECTRAL NA MÁQUINA PSICANALÍTICA

1. C. D. Darlington, citado em *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species*, T. H. Dobzhansky, Yale University Press, 1962, p. 54.

É preciso que se diga que um dos fatores que facilitaram a formulação bem-sucedida de versões extremas do determinismo genético por alguns teóricos foi a ingenuidade biológica de muitos cientistas sociais na primeira metade do século XX. No que se chamou de "Modelo Padrão de Ciência Social", defendido por muitos antropólogos, psicólogos e sociólogos influentes, entre eles Margaret Mead e J. B. Watson, julgava-se a natureza humana como sendo quase infinitamente maleável. Os seres humanos eram tratados como se fossem biologicamente vazios, e seu comportamento e temperamento quase como inteiramente produto da cultura. Foi o extremismo dessa argumentação, e seu constante descaso pelas evidências biológicas, que tornaram muito mais fácil para sociólogos como Edward O. Wilson conseguir a aceitação de suas teorias nas décadas de 1970 e 1980. Em parte devido à fúria com que essas teorias, por sua vez, eram atacadas por outros biólogos, as extremas variedades do determinismo genético, comuns há algumas décadas, hoje têm muito menos destaque. Foram substituídas, pelo menos em parte, pelos argumentos de psicólogos evolucionistas e outros darwinistas — argumentos que são de aparência mais moderada e, às vezes, mais sofisticados.

Um excelente exemplo dessa visão um pouco mais matizada foi oferecido pelo psicólogo Steven Pinker. Em seu livro *The Language Instinct*, ele argumenta convincentemente em favor da visão de que a capacidade humana para a linguagem é parte de nosso dom genético e associada à evolução através da seleção natural de redes neurais especializadas no cérebro. Não apenas ele defende essa posição forte e persuasivamente, mas também desfere um eficaz ataque ao "Modelo Padrão de Ciência Social" da natureza humana. Todos — a não ser os mais céticos — os leitores desse livro provavelmente se convencerão de que a capacidade para a linguagem foi, pelo menos

em alguns aspectos, geneticamente programada no cérebro humano ao longo dos milhares de anos da evolução de nossa espécie. Com exceção dos mais obstinados, todos irão concordar que o ataque verbal de Pinker ao "Modelo Padrão de Ciência Social" tem alguma base. Por isso, parece estar acima de qualquer discussão que os cientistas sociais do século XX tenderam, por motivos ideológicos ou racionalistas, a subestimar flagrantemente o quanto a natureza humana é moldada e reprimida por fatores genéticos. Dizer tudo isso, no entanto, não é aceitar inteiramente o argumento de Pinker. Uma das partes mais questionáveis de seu livro é a que ele usa sua defesa cuidadosamente trabalhada sobre a linguagem como a base para uma série de especulações sobre outras redes neurais especializadas que ele acredita terem evoluído no cérebro humano. Sugere que devem existir "módulos inatos" ou "famílias de instintos" para muitas facetas do comportamento humano, entre eles os "mecanismos intuitivos: conhecimento dos movimentos, forças, e deformações por que passam os indivíduos" e a "biologia intuitiva". Chega mesmo a sugerir que a possível existência de um módulo para "justiça", através do qual os seres humanos herdam uma base neural específica para o "senso de direitos, obrigações e merecimento" (p. 420).

Creio que nem todas as suposições de Pinker sobre a constituição genética da natureza humana devem ser rejeitadas de imediato. Mas a sugestão da possível existência de alguma coisa semelhante a um "gene para a justiça" é uma dos que muitos julgarão alarmantes. Um dos grandes perigos de entregar-se a esse tipo de trabalho adivinhatório é o que Pinker apresenta como especulações ser tratado por muitos como ciência. Especulações inconsistentes como as por ele apresentadas só favorecem aqueles que defendem aquele extremo determinismo genético cujos excessos o próprio Pinker em geral consegue evitar. Em particular, é provável que essas especulações emprestem apoio a uma tendência que parece se disseminar entre os pensadores de orientação biológica que fazem pronunciamentos sobre a natureza humana — a tendência de supor que os aspectos do comportamento humano que se podem mostrar como geneticamente determinados são o substrato "verdadeiro" da natureza humana, e o que é acrescentado pela nutrição pouco mais é que uma "roupagem" cultural superficial.

Uma das características de pensadores que adotam essa visão é que eles tendem a manifestar considerável interesse por todos os aspectos da natureza humana que podem ser julgados instintivos e mostrarem ao mesmo tempo um descaso quase total pelas complexidades do comportamento humano e da história cultural não suscetíveis a esse tipo de explicação. Nesse sentido, os defensores mais extremos do determinismo genético lembram o navegador que decide apagar as terras de seu mapa pelo motivo de só estar interessado no oceano. O erro desse navegador é o não-reconhecimento de que o oceano na verdade é definido pela terra. De modo semelhante, a influência dos fatores genéticos no comportamento humano só pode ser estudada e avaliada corretamente incluindo-se uma exploração detalhada e meticulosa do papel desempenhado pela *nutrição*. O principal motivo pelo qual podemos confiar, por mais que nossa capacidade para a linguagem seja determinada pela herança biológica, em que não existe "gene para o alemão" (nem para o japonês) não é por termos algum conhecimento dos determinados genes que facilitam a linguagem. Mas porque conhecemos intimamente a maneira como as pessoas aprendem línguas, e maneira como a "nutrição" determina completamente que línguas específicas os indivíduos adquirem. Deduz-se daí que, paradoxalmente, o estudo do papel da "nutrição" — dos complexos efeitos do comportamento, educação e condicionamento de criar uma criança — é na verdade uma precondição à compreensão do papel da "natureza". Dedicar-se a esse tipo e estudo não é em sentido algum negligenciar o reino da biologia. Pois o que muitos pensadores não reconheceram é que a "nutrição", longe de ser contrária à "natureza", é em si mesma uma parte da natureza. É em si mesma um processo biológico com uma rica e complexa história natural própria que ainda tem de ser completamente investigada.

Os pensadores que negligenciam o estudo do papel da nutrição tentam às vezes justificar sua visão caracterizando-a como "científica". Mas a tentativa de explicar a natureza humana desviando a atenção dos detalhes observáveis do comportamento humano e dirigindo-a para entidades invisíveis e em grande parte inescrutáveis não é monopólio dos deterministas genéticos modernos. Alguma coisa muito semelhante foi feita durante séculos por padres, profetas, teólogos e outros "deterministas espirituais" trabalhando na corrente dominante da tradição judaico-cristã. Um dos motivos de a biologia social, como a psicanálise antes, encontrar uma adesão tão entusiástica nos Estados Unidos puritanos é ter muitas das características da ideologia religiosa que a antecedeu. Também ela busca muitas vezes explicar o visível em referência ao invisível. Também ela pode ser usada para justificar o *status quo* econômico, político ou sexual recorrendo às forças invisíveis que supostamente controlam nosso destino. Não apenas isso, mas também freqüentemente oferece o que alguns viram na fé religiosa — um pretexto para esquivar-se à necessidade de pensar e avaliar a evidência. A biologia social, pelo menos em todos esses aspectos, talvez seja melhor vista como um dos novos espiritualismos de nossa era — uma forma de misticismo radical que, como aquele criado por Freud, conseguiu reintroduzir uma ideologia tradicional religiosa numa forma disfarçada, a não ser pela crítica de cientistas (ou ao menos de alguns cientistas) exatamente por ser em si oferecida como uma contribuição à ciência. Embora algumas formas de "psicologia evolucionária" possam ser mais salutares do que a biologia social da qual derivam, outras continuam apenas sendo o mesmo tipo de reducionismo biológico sob outro nome.

Para exposições dos dogmas da biologia social, ver E. O. Wilson, *Sociobiology: The Whisperings Within*, Souvenir Press, 1979. Ver também de E.O. Wilson, *On the Human Nature*, Harvard University Press, 1978. Para uma crítica da biologia social e do determinismo genético, cuja maior parte é muito mais sutil e valiosa que o marxismo que muitas vezes a informa, ver Steven Rose, R. C. Lewontin e Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin, 1984. Para a argumentação sobre a linguagem citada acima, ver *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, Steven Pinker, Penguin, 1994. Para um exemplo da dupla aliança da biologia social com a psicanálise, ver *The Biologist of Mind*, Frank Sulloway. Para uma recente tentativa de unir Freud e Darwin que esclarece como são pobres os argumentos de alguns "psicólogos evolucionários", ver *Psycho Darwinism: The New Synthesis of Darwin e Freud*, Harper Collins, 1994.

2. Alex Comfort, *Darwin and the Naked Lady: Discursive Essays on Biology and Art*, Routledge e Kegan Paul, 1961, p. 8.
3. Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Penguin, 1992.
4. Edelman, p. 145.
5. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), Penguin, 1963.
6. Patricia Churchland, por exemplo, em seu *Neurophilosophy* (MIT Press, 1986), caracterizou a mente como "essencialmente um tipo de máquina lógica que opera em sentenças". Essas palavras são citadas por Raymond Tallis em seu *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness*, Macmillan, 1991, p. 103. Tallis oferece em seguida uma extensa crítica de modelos computacionais da mente em que vê esses modelos como desafiando a lógica e ao mesmo tempo traduzindo "a rica plenitude da experiência" (p. 140).
7. Colin Mc Ginn, "Podemos resolver o problema mente-corpo?", *Mind*, vol. XCVII, no. 891, julho de 1989. Esse ensaio foi reeditado em *The Problem of Consciousnes*, Ginn, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 1-22.
8. W. M. O'Neil, *The Beginnings of Modern Psychology*, Penguin, 1968, p. 11.
9. Ryle, p. 301.

10. Ryle, pp. 302-3.
11. Wheeler, ver Capítulo 14, nota 40.
12. Freud, *Lições introdutórias sobre psicanálise*, PF2, p. 90.
13. Charles Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Penguin, 1972, p. xxi.
14. Elizabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, Free Association Books, 1990, p. 424.
15. Adam Kuper, *Anthropologist and Anthropology: The British School 1922-72*, Penguin, 1973, p. 206.
16. Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, Penguin, 1969, pp. 140, 142.
17. Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Fontana, 1970, p. 42.
18. Stanley Diamond, "O mito do estruturalismo", em Ino Rossi (ed.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, Nova York: E. P. Dutton, 1974, p. 315. Ver também *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Simon Clarke, Harvester Press/Barnes e Noble, 1981.

Uma visão de Lévi-Strauss de impressionante semelhança à que adotei aqui foi apresentada recentemente por John Carey numa resenha da edição em brochura do *Appropriating Shakespeare: Contemporary Critical Quarrels*, de Brian Vickers, Yale University Press, 1994. Após elogiar a crítica à teoria crítica moderna de Vickers, Carey escreve o seguinte:

> Ao formular as suposições da teoria, [Vickers] revela — inadvertidamente, parece — sua semelhança com alguns antigos modos de pensamento que talvez expliquem seu apelo residual. A preferência da teoria pelo imaterial em vez das coisas deste mundo, que ela declara irreal, lembra a ênfase antimaterialista no cristianismo e outras religiões. Lévi-Strauss, reduzindo todos os sistemas sociais a modelos abstratos, localizados no inconsciente, se parece curiosamente com são Paulo: "Em minha mente, os modelos são reais, e eu diria que são a única realidade. (...) Não correspondem à realidade concreta da observação empírica. É necessário, para chegar ao modelo que é a verdadeira realidade, transcender à realidade de aparência concreta." Quando são Paulo falava assim, tinha coisas espirituais na mente, não modelos antropológicos. Mas o desprezo pelo fato material e a observação (partilhados pelos intelectuais parisienses) é idêntico, e constitui uma espécie de cristianismo abandonado por Deus (*The Sunday Times*, 7 de agosto de 1994, Books, p. 3).

CAPÍTULO VINTE E TRÊS — O COMPORTAMENTO DO CORPO

1. Gall, citado em John M. O'Donnell, *The Origins of Behaviourism: American Psychology, 1870-1920*, New York University Press, 1982, p. 70.
2. Hume, citado em O'Donnell, p. 71.
3. Ver O'Donnell, pp. 180-208; ver também Gellner, pp. 13-17.
4. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), Penguin, 1963 p. 302. Ryle observa que a tendência geral de seu livro "será, sem a menor dúvida e inofensivamente, estigmatizado como 'behaviorista'" (p. 308). Parece-me, contudo, que a disposição de Ryle de aceitar essa caracterização na verdade desvirtua sua posição mais matizada e o estigma de behaviorismo que foi de fato atribuído à sua argumentação está longe de ser tão inofensivo como ele sugere. O próprio Ryle sem dúvida não procura negar a realidade do que muitas vezes denominamos de sensações, pensamentos ou imaginações "internas". Ele apenas nega que essas pertencem a um reino *logicamente* distinto, e independente, do domínio "externo" do comportamento humano comum:

> Sem dúvida há algumas coisas sobre você que só posso descobrir por você, ou melhor, ser informado delas por você. O oculista tem de perguntar ao cliente que letras ele vê com o olho esquerdo e direito e com que nitidez ele vê; o médico tem de perguntar ao paciente onde é a sua dor e que tipo de dor ela é; e o psicanalista tem de perguntar ao paciente sobre seus sonhos e fantasias. Se você não divulga o conteúdo de seus solilóquios e outras imaginações silenciosas, não tenho nenhum meio seguro de descobrir o que anda dizendo ou retratando para si mesmo. Mas a seqüência de suas sensações e imaginações não é o único campo em que se mostram suas idéias e personalidade; talvez só para os lunáticos isso seja mais que um canto desse campo. Descubro a maior parte do que quero saber sobre sua capacidade, interesses, gostos, aversões, métodos e convicções observando como você conduz suas atividades manifestas, das quais de longe as mais importantes são suas palavras e textos. Como você conduz suas imaginações é uma questão secundária, incluindo seus monólogos imaginados. (p. 60)

5. Citado em Phyllis Grosskurth, *Havelock Ellis: A Biography*, New York University Press, 1985, Introdução, p. xvi.
6. Nicholas Humphrey, "A função do intelecto", em P. G. Bateson e R. A. Hinde (ed.), *Growing Points in Ethology*, 1976.
7. Ryle, p. 28.
8. Ryle, p. 190ff.
9. Blackburn, citado em Raymond Tallis em seu *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness*, Macmillan, 1991, p. 9.
10. Colin Mc Ginn, "Podemos resolver o problema mente-corpo?", (1989) em *The Problem of Consciousnes*, Ginn, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 1-2.
11. Nicholas Humphrey, *A History of Mind*, Chatto e Windus, 1992.
12. Mc Ginn, *London Review of Books*, 1992, vol. 17.
13. Julian Dibbell, *Voice Litterary Supplement*, 1992.
14. As metáforas de modelos, mapas e gráficos que uso aqui numa tentativa de descrever a relação do cérebro com o resto do corpo são claramente inadequadas. Em 1911, o neurologista suíço Carl von Monakow ofereceu uma imagem muito mais complexa, também sem dúvida inadequada, porém muito mais intrincada e sugestiva:

> As conexões entre uma lesão anatômica [do cérebro] e o distúrbio funcional residual [do corpo, incluindo a linguagem, a percepção, o movimento etc.] são semelhantes às de uma caixa de música de cujo cilindro se retirou uma série de cavilhas localmente circunscrita (defeito local) e a interferência na melodia. (...) O erro melódico só será deduzido, mesmo pela pessoa mais experiente, com dificuldade e de acordo com o número e local das cavilhas que faltam (Von Monakow, 1911, citado em Anne Harrington, *Medicine, Mind and the Double Brain*, Princeton University Press, 1987, p. 263).

15. Steven Rose, *The Making of Memory: From Molecules to Mind*, Bantam, 1988, p. 313. Embora eu escreva que a pesquisa de Rose desenvolveu-se "paralela" à obra de Edelman, não se devem interpretar essas palavras como implicando uma identidade de interesses científicos nem de acordo completo. Em particular, Rose é cético ao processo da suposta seleção neuronal que Edelman chama de "darwinismo neural":

> Embora essa palavra seja atraente, não a considero conveniente. A evolução darwiniana é um processo de preservação de genótipos favorecidos como uma conseqüência da sobrevivência e reprodução diferenciais de fenótipos. Os conjuntos neuronais não sobrevivem e se reproduzem dessa maneira — na verdade nem mesmo se repetem. A evolução e a seleção são metáforas pobres para descrever os processos de interação, *feedback*, estabilização e aumento de células e sinapses que ocorrem durante o desenvolvimento — e de fato durante todo um tempo de vida. O que se deve acolher de bom grado, contudo, é a insistência de Edelman nessa natureza dinâmica e em desenvolvimento dos processos biológicos que a analogia do computador suprime. (...) (p. 317)

CAPÍTULO VINTE E QUATRO — ALÉM DA PSICANÁLISE

1. Bacon, *Works*, ed. Spedding, Ellis e Heath, Londres, 1857-9, IV, p. 66.
2. Darwin, *A origem das espécies* (1859), ed. J. W. Burrow, Works, Penguin, 1968, p. 127.
3. Darwin, pp. 139-42.
4. John e Elizabeth Newson, *Seven Years Old in the Home Environment*, Penguin, 1978, p. 13; *Four Years Old in an Urban Community*, Penguin, 1970, pp. 25-6; *Patterns of Infant Care in an Urban Community*, Penguin, 1965, p. 14.
5. Um exemplo dos recursos imensamente ricos já ao alcance de teóricos é oferecido pela obra do historiador Norman Cohn sobre o papel desempenhado pelas fantasias coletivas na história européia. Em três livros muitíssimo aclamados, *The Pursuit of the Millenium, Warrant for Genocide* e *Europe's Inner Demons*, o professor Cohn explorou um dos mais duradouros dos impulsos irracionais por trás da história judaico-cristã — "a urgência de purificar o mundo pelo aniquilamento de determinada categoria de seres humanos imaginados como agentes de corrupção e personificações do mal". Ao estudar quais eram, na verdade, algumas das conseqüências práticas da tradição apocalíptica judaico-cristã, talvez mais que qualquer outro historiador na Europa ou Estados Unidos, ele lançou mais luz na história e dinâmica da perseguição e preconceitos. Deve-se observar que, como muitos que trabalharam na história do irracionalismo humano, Cohn recorreu ao mesmo tempo às teorias psicanalíticas, e endossou implicitamente o valor delas — defendendo uma visão da história e da psicanálise que mostra alguma semelhança com a de E. R. Dodds (ver a seguir nota 15). Contudo, a visão ricamente empírica de Cohn supera essa falha teórica e parece em si mesma exigir uma estrutura teórica muito mais abrangente e historicamente sensível do que a psicanálise pode oferecer. A principal questão suscitada por sua obra, mas não respondida de maneira satisfatória, refere-se à relação entre o apocalipticismo supostamente "aberrante" ou "regressivo" em que ele analisa o apocalipticismo ortodoxo do cristianismo do Novo Testamento — ou na verdade, do puritanismo do século XVII.

   Numa área de história cultural bastante diferente, o extraordinário corpo de pesquisa produzido por Gershon Legman sobre humor obsceno é uma das mais úteis e menos célebres realizações eruditas. A obra de Legman mostra como pode ser frutífera uma visão ostensivamente psicanalítica nas mãos de um pesquisador natural, cujo impulso para o empirismo enriquece o tempo todo sua empobrecida estrutura conceitual e refuta repetidas vezes seus próprios pronunciamentos de inspiração psicanalítica.

   Enquanto Legman concentrou sua atenção no humor sexual, o domínio da fantasia sexual foi revisto com alguns detalhes por Nancy Friday, criticada por algumas feministas, críticas às vezes justificadas. Lida em termos críticos, contudo, sua obra, como a de Legman, é uma fonte

inestimável, e ela escreve muitas vezes sobre o comportamento sexual e as relações emocionais com grande intuição e sagacidade.

O único maior problema com a visão de Friday é sua tendência quase freudiana de supor que os temas de fantasia sexual são de algum modo intrínsecos à sexualidade humana. Essa visão acompanha sua visão implícita de que a reação mais saudável a todas as formas e fantasia é a da aceitação. Às vezes essa atitude de extremo liberacionismo parece levar ao endosso implícito não apenas de fantasias que celebram o corpo sexual e homens e mulheres, mas também de fantasias em que as mulheres (e os homens) são feridos, humilhados ou aviltados. Nesse sentido, a obra de Friday talvez seja melhor entendida, apesar de sua aparente emancipação dos tabus culturais, como a expressão de um determinado tipo de puritanismo. Por trás de seu liberacionismo e relutância em criticar as fantasias sexuais, podemos discernir alguma coisa da idealização puritana da consciência individual, e da tendência puritana a transferir a doutrina da infalibilidade da imaginação humana individual das escrituras de fora da Bíblia para a de "dentro da Bíblia".

A própria Friday não é de modo algum inteiramente escrava desse tipo de liberacionismo puritano, mas ele de fato colore sua obra com o resultado de que às vezes ela parece entrar em cumplicidade não-crítica com a cultura misógina refletida em algumas das fantasias que reúne.

A obra de Friday, embora amplamente focada, oferece apenas uma perspectiva sobre fantasia sexual. Como a própria pornografia é uma das maiores formas de fantasia sexual, qualquer tentativa de pesquisar todo o reino da fantasia deve em consideração a imaginação pornográfica em toda sua complexidade. A literatura sobre esse tema é imensa e algumas das mais esclarecedoras perspectivas foram oferecidas por críticas feministas. Contudo, minha impressão é que embora as críticas feministas tenham direcionado acertadamente a atenção para o papel desempenhado pelas fantasias misóginas na pornografia moderna, elas tenderam às vezes a subestimar o papel desempenhado por essas fantasias na ortodoxia judaico-cristã e na história ocidental como um todo. Ao mesmo tempo, algumas críticas feministas da pornografia parecem subestimar a medida em que as atitudes modernas para com a pornografia e o retrato sexual continuam a ser moldadas pelo puritanismo. Elas também relutam às vezes em separar aspectos diferentes da imaginação sexual. A aceitação indiscriminada de fantasias sexuais que caracterizam algumas formas extremas de liberacionismo parece às vezes assim encontrar uma rejeição indiscriminada de todos os temas sexuais que podem ser julgados pornográficos. Entre as mais zelosas adversárias da pornografia, parece haver muito pouca avaliação da extraordinária riqueza psicológica e imaginativa que foi trancafiada no domínio do obsceno, ou da necessidade de liberar essa riqueza.

A guerra hoje travada em torno da pornografia nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e em outras partes, é extremamente complexa, e nela há muitas posições diferentes. Mas é difícil evitar a impressão de que no coração dessa guerra há um conflito não entre duas alternativas radicais, mas entre dois diferentes tipos de puritanismo cultural, nenhuma das quais em condições de proporcionar a liberação que ambas prometem.

Ver, de Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Paladin, 1976, p. xiv; *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians an Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Paladin, 1970; *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Penguin, 1970. De Gershon Legman, *Rationale of the Dirty Joke*, primeira série, Londres: Jonathan Cape, 1969; *No Laughing Matter: Rationale of the Dirty Joke*, segunda série, Londres: Granada Publishing, 1978. De Nancy Friday, *My Secret Garden: Women Sexaul Fantasies*, Quartet, 1976; *Men in Love, Men's Sexual Fantasies: The Triumph of Love over Rage*, Hutchinson, 1980; *Women on Top*, Hutchinson, 1991; *My Mother/My Sel*, Fontana, 1986. De Andrea Dworkin, *Pornography and Silence*, Women's Press, 1981; John Stoltenberg,

Refusing to be a Man, Fontana, 1990. Sobre a associação entre o puritanismo e o liberacionismo, ver meu *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and "The Satanic Verses"*, The Orwell Press, 1990, pp. 19-67. Ver também meu ensaio "O corpo político e a política do corpo: As origens religiosas do secularismo ocidental", em John Keane (ed.), *The Decline of Secularism? New Perspectives*, no prelo.

6. Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Routledge, 1992, p. 129.

Para os que têm simpatia pela visão de que a tradicional dicotomia entre a razão e o sentimento é ao mesmo tempo artificial e perniciosa, talvez o sinal mais encorajador seja a publicação de um livro escrito por um neurologista que contesta a tradicional divisão baseado na experiência clínica e nas descobertas da neurociência moderna. Em *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain* (Nova York: G. P. Putnam's, 1994), Antonio R. Damasio conta como começou a escrever seu livro para "propor que a razão pode não ser tão pura quanto a maioria de nós pensa que é, ou deseja que fosse, que as emoções e os sentimentos não podem ser em absoluto os intrusos no baluarte da razão: que talvez estejam enredados em suas redes, na pior *e* na melhor das hipóteses" (p. xii). Toda sua argumentação é importante para o ponto de vista que apresentei na última parte deste livro.

7. O crédito para essa maneira brilhante e extremamente útil de caracterizar o dualismo ocidental deve ir para Ernest Gellner, que usa o termo "dualismo anjo-fera", em seu *The Psychoanalytic Movement*, Paladin, 1985, p. 11.
8. Alex Comfort, *Darwin and the Naked Lady*, Routledge e Kegan Paul, 1961, p. 8.
9. Comfort, p. 8.
10. A questão muitas vezes suscitada em resposta a esse tipo de argumentos que apresento aqui é como as teorias da natureza rivais podem ser "rigorosamente testadas". Trata-se de uma questão interessante, pois reflete a profunda necessidade sentida por aqueles que trabalham com ciências humanas de ajustar-se aos critérios de conhecimento que tendem a ser aplicados às ciências naturais — e acima de tudo às ciências físicas. Um meio de responder a essa questão é salientar que, embora algumas hipóteses possam ser rigorosamente testadas em condições laboratoriais, muitas não podem. As hipóteses formuladas por físicos ou químicos podem em geral ser submetidas a testes rigorosos. Como a maioria das filosofias da ciência, incluindo as complexas e interessantes como a apresentada por Karl Popper, tendem a tratar a física como um paradigma do conhecimento científico, a testabilidade passou a ser amplamente vista como um aspecto essencial de toda hipótese científica. Mas, como foi ressaltado por muitos, se esses critérios fossem aceitos e aplicados à hipótese da seleção natural de Darwin quando esboçada pela primeira vez, em 1859, essa teoria jamais teria sido encarada em absoluto como uma hipótese científica, pois não se tratava de um tipo de teoria possível de ser submetida a testes rigorosos. O próprio Popper tinha consciência disso, e, pelo menos a princípio, negou-se a encarar a teoria da seleção natural como uma teoria científica genuína.

A questão das diferenças intelectuais entre as teorias nas ciências físicas e as teorias nas ciências biológicas é muito grande e não pode ser tratada como deve numa nota. Eu sugeriria aqui, contudo, que o motivo pelo qual a maioria dos biólogos modernos julga hoje essa teoria da seleção natural uma teoria científica genuína não é acima de tudo por causa das inúmeras experiências realizadas desde então com a mosca-das-frutas, por mais interessantes e valiosas que possam ser. Mas por causa da imensa força explanatória que tem a teoria de Darwin. Na prática, o que os cientistas evolucionistas descobriram é que a melhor maneira de "testar" a teoria de Darwin foi pesquisar sistematicamente os fenômenos mais difíceis, complexos e "miraculosos" do mundo natural e mostrar como, ao contrário da incredulidade muitas vezes expressa pelos criacionistas e antievolucionistas modernos, esses fenômenos podem ser explicados em termos da teoria da seleção natural. É exatamente essa visão a adotada por Richard Dawkins em seu

livro *The Blind Watchmaker*. O que sua argumentação demonstra é que a força explanatória da hipótese de Deus é seriamente limitada e só pode ser usada para explicar o mundo natural se nos dispusermos a tolerar repetidos e teologicamente determinados saltos e lapsos da razão. Contudo, a força explanatória da teoria da seleção natural é imensa e ainda tem de ser derrotada por *qualquer* problema apresentado por estruturas orgânicas. Caso se formulasse outra teoria que parecesse ter a mesma força explanatória que a da teoria da seleção natural, *quando aplicada à mesma gama de problemas*, surgiria uma questão sobre o *status* da teoria de Darwin. Por enquanto essa teoria não existe, ou parece improvável que seja formulada, e a teoria da seleção natural é em geral, e bastante racionalmente, julgada uma teoria científica *embora não possa ser rigorosamente testada num laboratório*.

No caso da evolução, e poder-se-ia dizer, a quase infinita variedade e experiências vivas que fazem parte do processo da própria natureza reduz a necessidade de os cientistas realizar experiências artificiais em laboratórios. A natureza é *seu próprio* laboratório e as únicas experiências que podem enfim testar a teoria já vêm sendo feitas há milhões de anos. A tarefa primeira do cientista não é realizar novas experiências, mas observar as existentes com escrupuloso cuidado, concentrando-se, minuciosamente, em todos os aspectos da natureza que parecem estar em desarmonia com a teoria. Em vista da imensa escala e complexidade da vida na Terra, não se pode mais conceber um método extenso de testar uma teoria, e até o momento a teoria de Darwin, originalmente formulada com base em dados extraídos de milhares de anos de "laboratórios naturais" da Terra, passou em todos os testes. Toda teoria que visa a estender a de Darwin ao domínio da natureza e história humanas tem, enfim, de ser testada de maneira semelhante. Em vista do imenso número de problemas apresentados pelo comportamento e história humanos, problemas de que as teorias sociobiológicas nem mesmo começaram a tratar, a probabilidade é de não haver falta desses testes. Como esses testes não são experiências realizadas em condições laboratoriais, há algumas pessoas que continuarão insistindo em que as teorias da natureza humana jamais podem ser "científicas". Tal opinião, contudo, sugere uma visão geral mais cientista que científica. Pois se a ciência se limitasse a investigar o que pode ser testado em laboratórios, seria na verdade um instrumento empobrecido, e não se poderia incluir nisso a riqueza intelectual contida nas teorias de Darwin.

Emboras essas observações não ofereçam uma resposta completa à questão sobre a testagem, talvez ajudem a esclarecer que as tentativas de transferir os critérios epistemológicos das ciências físicas para as ciências da vida, por mais rigorosas na aparência possam ser, são profundamente não-científicas.

11. Schrödinger, citado por Bryan Appleyard, *Understanding the Present*, p. 208; para uma discussão de Appleyard, ver pp. 208-10.
12. A fonte original dessa citação de um sociólogo não-identificado é o *Bulletin of the American Association of University Professor* (1948). Minha fonte é *Telling the Truth about History*, de Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob (W. W. Norton, 1994, p. 16). Por sua vez, elas mencionam o uso dessa citação por Robert N. Proctor em *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge* (Cambridge, Mass., 1991, p. 176).
13. Philip J. Davis e Reuben Hersh, *Descartes's Dream: The World According to Mathematics*, Penguin, 1990, pp. 200-91
14. Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Macdonald, 1971, p. 162.
15. L. C. Knights, *Explorations*, Londres, 1946, p. 111. Esse trecho é citado por E. R. Dodds numa nota acrescentada ao último capítulo de seu *The Greeks and the Irrational* (1951), University of California Press, 1968, p. 269. Na mesma nota, Dodds escreve que

> O falecido R. G. Collingwood afirmou que os "elementos irracionais (...) as forças e atividades cegas em nós, que fazem parte da vida humana (...) não são partes do processo histórico". Isso está de acordo com a prática de quase todos os historiadores do passado e do presente. Minha convicção... é que nossa chance de compreender o processo histórico depende em enorme parte de eliminar essa restrição bastante arbitrária à nossa noção disso.

Os julgamentos de Dodds são muitas vezes perspicazes, como aqui, mas deve-se observar que, apesar de todo o seu interesse pelo irracional, ele tem uma visão geral fundamentalmente racionalista. Para Dodds em 1949, época em que deu em Berkeley as palestras que compõem esse livro, a psicanálise é entendida como um instrumento para compreender e *controlar* o "irracional" de modo que o racional possa afinal triunfar e liderar na Sociedade Aberta. Com tanta eloqüência Dodds retrata a psicanálise como um instrumento essencial ao progresso político e histórico nos parágrafos conclusivos desse livro, e tão estreitamente sua visão corresponde à do apocalipticismo profético, racional, do próprio Freud, que a reprodução desses parágrafos aqui parece valer a pena. Nestes, Dodds traça um paralelo entre seu próprio tempo e o da Grécia clássica, onde um movimento em prol do racionalismo e da ciência regredira, como Dodds o vê, para o irracional e a superstição. Deve-se observar que ele só de modo indireto se refere à psicanálise como um "instrumento", mas o contexto deixa razoavelmente claro que o instrumento que tem em mente é especificamente freudiano:

> Nós também [como os gregos] vivemos uma grande era do racionalismo, assinalada por avanços científicos muito além do que os tempos anteriores achavam possível, e cotejamos a humanidade com uma perspectiva de uma sociedade mais aberta do que já se tinha conhecimento. Parece que, nas palavras usadas recentemente por André Malraux, "a civilização ocidental começou a duvidar de suas próprias credenciais".
> Qual o sentido desse recuo, dessa dúvida? É a hesitação antes do salto, ou o início de uma fuga em pânico? Não sei. Nessa matéria, um simples professor de grego não está em condições de oferecer uma opinião. Mas ele pode fazer uma coisa. Lembrar aos leitores de que há muito tempo um povo civilizado aproximou-se cavalgando desse salto — aproximou-se e recusou-o. E podemos pedir a eles que examinem todas as circunstâncias daquela recusa.
> Foi o cavalo ou o cavaleiro que o recusou? Na verdade, essa é a questão crucial. Pessoalmente, creio que foi o cavalo — em outras palavras, aqueles elementos irracionais da natureza humana que governam sem conhecimento tanto do nosso comportamento quanto do que achamos que é o nosso pensamento. E se eu estiver certo quanto a isso, posso ver motivos de esperança. Como mostraram estes capítulos, creio, os homens que criaram o primeiro racionalismo jamais foram — até a era helênica — "simples" racionalistas: isto é, eles tinham profunda e imaginativa consciência do poder, da magia e do perigo do irracional. Mas só descreviam o que se passava sob o limiar da consciência em linguagem mitológica ou simbólica; nenhum instrumento tinham para compreender isso, menos ainda para dominá-lo; e também na era helênica, muitos deles cometeram o erro fatal de achar que podiam ignorá-lo. Por outro lado, o homem moderno começa a adquirir esse instrumento. Ainda está muito longe de perfeito, nem sempre é habilmente manuseado; em muitos campos, entre eles o da história, suas possibilidades e limitações ainda têm de ser testadas. Mas parece oferecer a esperança de que o usemos com sabedoria se viermos a entender melhor nosso cavalo; de que, entendendo-o melhor,

> consigamos exercitar-nos melhor para superar seus temores, e de que pela superação do medo, cavalo e cavaleiro dêem um dia esse decisivo salto, e façam isso com êxito. (pp. 254-5)

Poucos trechos talvez ilustrem melhor a maneira como uma forma de dualismo criacionista em essência e supersticiosa em fundamento (o dualismo anjo-fera aqui substituído pelo dualismo cavalo e cavaleiro) é apresentada por um intelectual como se fosse a coisa mais racional do mundo. A confiança de Dodds em que o cavaleiro (anjo) vai triunfar sobre o cavalo (fera) é em tudo ortodoxa. Em vista da argumentação já desenvolvida neste livro, não deve ser motivo de surpresa que a psicanálise seja vista por Dodds como o meio intelectual pelo qual se acabará criando o céu na terra. Talvez se deva observar que esse tipo de sonho racionalista ortodoxo também é semelhante em alguns aspectos, embora a semelhança não seja quase nunca salientada, ao otimismo sublime do apocalipticista João quando invocou sua visão revelatória do Fim, em que a Besta, após ficar presa durante mil anos, é por fim vencida, e os eleitos reinam com Cristo por toda a eternidade.

16. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*: p. 1.
17. Tomei emprestados alguns dos meus termos aqui da estimulante discussão de Mary Midgley do que ela chama de "As Inesperadas Dificuldades do Degelo" (ver Midgley, p. 92ff).
18. Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Dent, 1988, p. 533 (e nota).
19. Bem poderia parecer que escrever nesses termos é tentar o destino e atrair a resposta que o navio da descoberta, como apresentei aqui, está muito longe de ser bem calafetado e que, em muitos aspectos, continua intelectualmente inavegável. Esta resposta, contudo, longe de ser uma objeção ao projeto que descrevi, é exatamente o tipo de reação de que depende seu sucesso. Pois, como escrevem Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob na última frase de seu recente livro: "Dizer a verdade exige um esforço coletivo" (*Telling the True about History*, p. 309). Os preparativos para qualquer projeto intelectual como o que descrevi precisa na verdade ser de amplo alcance, e foi por isso que descrevi este livro como apenas uma "contribuição" a eles. Felizmente, já se fizeram muitas outras contribuições e tentei indicar, no meu texto e nas notas, onde se encontram algumas das mais úteis delas. Outras contribuições ainda devem ser feitas, e se não contiverem crítica pesquisada de todas as filosofias da ciência, incluindo a esboçada neste capítulo, a probabilidade é que resulte em pouco progresso.

    Os ideais dos debates e discussões críticos que endosso aqui são muito semelhantes aos apresentados pela maioria dos defensores do racionalismo. Contudo, seria errado supor que esses ideais sejam sempre defendidos constantemente pelos que recorrem com mais freqüência a eles. Karl Popper cotejou as culturas intelectuais racionalistas de "sociedades abertas" com as escolas intelectuais doutrinárias de "sociedades fechadas". Nessas escolas, ele observa, o debate total sobre as doutrinas cruciais é em geral proscrito e "em geral é com afirmação e dogma, ao invés de argumentação que se defende a doutrina" (*Conjectures and Refutations*, Routledge e Kegan Paul, 1972, p. 149). Contudo, talvez devamos observar que nem os liberais ou os racionalistas estão imunes a comportar-se da mesma maneira doutrinária estreita como as "escolas" de Popper, sobretudo nas ocasiões em que os próprios fundamentos doutrinais do individualismo liberal ou do racionalismo estão sob ataque. Eles mesmos, na tentativa de defender uma posição intelectualmente indefensável, substituem a argumentação e a crítica racional pelo dogma, a condenação e o insulto. (Para um dos mais perspicazes comentários sobre a maneira como a intolerância às vezes está por trás das doutrinas de tolerância intelectual, ver John Stuart Mill, *On Liberty*, Penguin, pp. 93-4.)
20. Nietzsche, *A genealogia da moral* [*The Genealogy of Morals*], Terceiro Ensaio, XXIII.

POSFÁCIO — AS FALSAS MEMÓRIAS DE FREUD

1. Frederick Crews, "A Vingança dos Reprimidos", *New York Review of Books*, 17 de novembro de 1994, pp. 54-60; 1° de dezembro de 1994, pp. 49-58. Ver também a correspondência decorrente em números até o exemplar de 20 de abril de 1995. Esses ensaios junto com as seleções de correspondência publicada e inédita que formam parte do livro a ser lançado em breve de Frederick Crews, *The Memory Wars: Freudian Science in Dispute*, New York Review Imprints, 1995. O melhor tratamento da história do movimento de recuperação da memória encontra-se em *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*, de Mark Pendergrast, Hinesburg, Vermont: Upper Access, Inc., 1995, pp.41-83 e *passim*.
2. Ver Judith Lewis Herman, *Father-Daughter Incest*, Harvard University Press, p. 11.
3. Ver Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud and Child Sexual Abuse* (1984), Harper Collins, 1992, Posfácio (1985), pp. 195-200.
4. Ver antes, Capítulo 11.
5. Herman, pp. 9-10.
6. Ver Capítulo 9. Ver também o artigo "Freud enganava as pacientes para confabular lembranças de abuso aexual?", de Russell A. Powers e Douglas P. Boer, *Psychological Reports*, vol. 74, 1994, pp. 1283-98. Este artigo é excelente de muitas formas. Mas deve-se observar que seus autores, embora críticos idôneos, e grande parte da terapia de recuperação da memória, parecem adotar uma visão mais positiva das recentes especulações etiológicas referentes a traumas, incesto e repressão do que a por mim adotada aqui, ou da que acredito ser garantida por provas. A aprovação deles da terapia de recuperação da memória desde que os terapeutas avisem às suas pacientes de que as "lembranças" traumáticas que elas recuperam podem ser falsas, a mim parece mal-orientada. (Ver p. 1295.)
7. Masson, "A etiologia da histeria", em Masson, p. 273.
8. Freud, PF3, p. 364. Deve-se observar que Freud se refere aqui à sua "pressão técnica".
9. Herman, p. 8.
10. Judith Herman e Emily Schatzow, "Time-Limited Group Therapy for Women with a History of Incest" ["Terapia de grupo de tempo limitado para mulheres com uma história de incesto"], *International Journal of Group Psychotherapy*, 1984, vol. 43, pp. 605-16; "Recuperação e verificação de lembranças de trauma sexual infantil", *Psychoanalytic Psychology*, 1987, vol. 4, pp. 1-14. Ver a discussão desses artigos em *Making Monsters: False Memories, Psychotherapy and Sexual Hysteria*, Nova York: Scribner's, 1994, Apêndice, pp. 309-12. Ver também Pendergrast, pp. 95-6.
11. Pendergrast, p. 50.
12. Masson, pp. 192-3.
13. Ver, por exemplo, Ofshe e Watters, pp. 69-81.

    A diagnose psiquiátrica mais estreitamente associada ao movimento de recuperação da memória é o "distúrbio da personalidade múltipla". Essa diagnose só foi oficialmente aceita pela Associação Psiquiátrica Americana com a publicação do *DSM III*, em 1980. Apenas dez anos antes, o distúrbio era tão raro como sendo pouco mais que uma curiosidade. Dez anos depois, parece ter-se tornado epidêmico, e em 1992, segundo um observador, "havia centenas em tratamento em todas as cidades de algum porte nos Estados Unidos" (Hacking, p. 8, ver adiante). Os partidários do movimento da personalidade múltipla são muitas vezes francamente críticos a Freud. Segundo Colin Ross, um dos principais defensores do diagnóstico, "com suas teorias Freud fez à mente inconsciente o que Nova York faz ao oceano com seu lixo". Mas por trás de sua ostensiva hostilidade para com a psicanálise, o movimento da personalidade múltipla tem profundas afinidades com o Freud de 1896, no mínimo pela obra da psicanalista Cornelia Wilbur e seu histórico

clínico de Sybil, que ela relatou à jornalista Flora Rheta Schreiber. Foi o livro de Schreiber, *Sybil* (Chicago: Regnery, 1973), que popularizou o "distúrbio da personalidade múltipla" e suas supostas origens nas lembranças reprimidas de abuso sexual infantil.

Como o "distúrbio" propagou-se como uma epidemia por todos os Estados Unidos, um número cada vez maior de destacados psiquiatras, psicólogos, e outros observadores concluiu não se trata em absoluto de uma síndrome psiquiátrica genuína, e as personalidades alternadas, ou "alteradas" que os terapeutas evocam dos pacientes não passam dos frutos de atenção e sugestão terapêuticas expectantes (ver Pendergrast, pp. 155-94; Ofshe e Watters, pp. 205-24).

Se o distúrbio da personalidade múltipla é de fato um transtorno "iatrogênico", produzido pela terapia que pretende curá-lo, uma das mais intrigantes questões sobre sua história é acima de tudo como passou a ser vista como um distúrbio psiquiátrico genuíno. Uma possível resposta a essa questão foi sugerida em 1994 com a publicação do *DSM IV*. Nessa edição extensamente revisada da bíblia americana de diagnose psiquiátrica, o distúrbio da personalidade múltipla foi rebatizado de "distúrbio da identidade dissociada". Ainda mais interessante, os critérios para a feitura desse diagnóstico estipulava agora pela primeira vez que o distúrbio da personalidade não devia ser originado "por uma enfermidade médica geral (i. e. complexos ataques parciais)". Como essa estipulação claramente sugere, os efeitos semelhantes aos associados ao distúrbio da personalidade múltipla podem ser provocados por algumas formas de epilepsia. Portanto, parece razoável sugerir que esse diagnóstico psiquiátrico moderno teve sua origem no diagnóstico errôneo histórico de um mal orgânico — nesse caso, como em tantos outros, de algumas das manifestações de aparência mais estranha da epilepsia. Embora a natureza fragmentária desses históricos clínicos dificulte sua interpretação, Elizabeth Thornton há muito sugeriu que muitos dos casos clássicos de ataques de dupla personalidade (hoje muitas vezes citados na literatura do movimento múltiplo moderno) eram casos irreconhecíveis de ataques parciais complexos, ou *status epilepticus* do lobo temporal. Parece igualmente claro, contudo, que outros casos, incluindo alguns de Janet, eram casos anteriores de sugestão terapêutica. (Sobre o fenômeno da dupla personalidade, ver Thornton, pp. 254-60; sobre Janet, ver Pendergrast, pp. 420-21.) Se assim for, o que se hoje chama de "distúrbio da personalidade múltipla" talvez seja melhor entendido como uma "imitação" de síntese terapêutica e uma doença orgânica real que só foi reconhecida corretamente na última parte do século XX.

É interessante e, creio, extremamente significativo que uma das principais figuras no movimento da personalidade múltipla, o psiquiatra Frank Putnam, tenha rediagnosticado uma das mais célebres pacientes psicanalíticas como um caso de personalidade múltipla. O caso que escolheu reinterpretar desse modo não é outro senão o de Anna O., que, como vimos, sofria com quase toda certeza de ataques parciais complexos (ver Capítulo 4).

Sobre os critérios para o distúrbio da identidade dissociada, ver *Manual de Classificação Diagnóstica e Estatística dos Transtornos Mentais da Associação Psiquiátrica Americana* [*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*], 4a. edição, Washington, DC: Associação Psiquiátrica Americana, 1994, p. 487. Sobre a atitude ambivalente do movimento múltiplo moderno em favor de Freud, e sobre a contribuição particular de Frank Putnam ao rediagnóstico de Anna O., ver Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, 1995, pp. 136-7, 286-7. Deve-se observar que Ian Hacking escreve, aparentemente, como um crente sofisticado mas crédulo na exatidão de muitas (embora não todas) lembranças recuperadas. Sua versão de aparência moderada, mas muitíssimo tendenciosa, do distúrbio da personalidade múltipla, e das "ciências da memória", reflete esse ponto de vista.

14. Jody Messler Davies e Mary Gail Frawley, *Treating the Adult Survivor of Childhood Abuse: A Psychoanalytic Perspective*, Nova York: Basic Books, 1994.

15. Sobre listas de sintomas, ver Ofshe e Watters, pp. 65-80.
16. Ver Renée Frederickson, *Repressed Memories: A Journey to Recovery from Sexual Abuse*, Nova York: Simon e Schuster, 1992. "Finalmente", escreve Frederickson, "compreendi a dimensão do problema. Milhões de pessoas esboçaram assustadores episódios de abuso. Queriam desesperadamente descobrir o que aconteceu com elas e precisavam das ferramentas para fazer isso." (p. 15)
17. Ellen Bass e Laura Davis, *The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Abuse*, Reed Consumer Books, 1990, p. 22.
18. Bass e Davis, p. 128.
19. Creio que descrever a explicação da teoria da sedução apresentada por Rush, Herman e Masson como o "mito da fundação" do movimento de recuperação da memória não é um exagero. Esse mito não apenas desempenha um papel-chave nos primeiros textos de Herman e Masson, mas também com destaque em muitos dos textos mais importantes do movimento. Versões deles encontram-se em *The Courage to Heal* (p. 347), em *Treating the Adult Survivor* (...) (pp. 12-16), Davies e Frawley, e em *Trauma and Recovery*, Judith Herman, (Nova York: Basic Books, 1992). Nesse livro, Herman escreve sobre o artigo de Freud de 1896, "A etiologia da histeria", nos seguintes termos: "Um século depois, esse artigo ainda desafia as descrições clínicas contemporâneas dos efeitos do abuso sexual infantil. É um documento brilhante, caridoso, argumentado com eloqüência, meticulosamente ponderado" (p. 13).

    Talvez a mais notável das redações do mito da fundação publicadas na literatura do movimento de recuperação da memória seja o que se pode chamar de a versão "satanizada" apresentada nos parágrafos iniciais da introdução de Valerie Sinason do *Treating Survivors of Satanist Abuse*, Routledge, 1994, pp. 1-2.
20. Masson, p. xix.
21. Para referências completas à obra de Crews sobre o movimento de recuperação da memória, ver antes, nota 1; Lawrence Wright, *Remembering Satan*, Serpent's Tail, 1994; Elizabeth Loftus e Katherine Ketcham, *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual Abuse*, Nova York: St. Martin's Press, 1994; Richard Ofshe e Ethan Watters, *Making Monsters: False Memories Psychotherapy, and Sexual Hysteria*, Nova York: Scribner's, 1994; e Mark Pendergrast, *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*, Hinesburg, Vermont: Upper Access, Inc., 1995.

    Sobre o problema geral de terapeutas inadvertidamente guiarem os pensamentos dos pacientes numa determinada direção, ver a excelente discussão sobre as "Influências não-intencionais na psicoterapia", Malcolm Macmillan, em seu *Freud Evaluated* (pp. 213-18). A discussão de Macmillan inclui detalhes de pesquisa sobre a maneira como Karl Rogers, o fundador da terapia "centrada no cliente", "não diretiva" dirige, sem premeditação, o curso do tratamento de seus clientes. Também trata da criação de pseudolembranças, traçando um interessante paralelo entre a psicanálise e a "audição" da cientologia, que envolve a suposta recuperação terapêutica de lembranças de vidas anteriores.

APÊNDICE I — O DIAGNÓSTICO DE "HISTERIA"

1. Phillip R. Slavney, *Perspectives on "Hysteria"*, Johns Hopkins University Press, 1990, p. 3. No fim desse livro, Slavney expõe o que talvez se revele uma visão mais realista:

> Este bem que poderia ser o último livro com a palavra *histeria* escrita em seu título por um psiquiatra. Embora se use essa palavra diariamente na prática da medicina, "os

> que gostariam de eliminá-la de uma vez para sempre" parecem ter ganho a guerra pelo controle da nomenclatura psiquiátrica, e a próxima geração de médicos talvez não a julgue mais indispensável quando quiser indicar alguns traços e comportamentos. *Histeria, histérico* estão prestes a tornar-se anacronismos. (p. 190)

Slavney, deve-se observar, descreve a situação como ele vê nos Estados Unidos, onde é diretor de Educação de Residentes no Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins. Na Grã-Bretanha, é uma provável verdade dizer que o termo "histeria", embora claramente em declínio, ainda desfruta de certo reconhecimento oficial. Ver a seguir nota 22.

2. A. Lewis, "A sobrevivência da histeria", *Psychological Medicine*, 1975, vol. 5, pp. 9-12. Artigo reeditado em Alec Roy (ed.), *Hysteria*, John Wiley, 1982, pp. 21-6. As citações aqui foram extraídas do artigo de Lewis, onde se encontram as referências completas.
3. Sir Francis Walshe, "O diagnóstico da "histeria", *British Medical Journal*, 1965, 2, pp. 1451-4.
4. Associação Psiquiátrica Americana, *Manual de Classificação Diagnóstica e Estatística dos Transtornos Mentais da Associação Psiquiátrica Americana (DSM)*, 3a. edição, Washington, DC: APA, 1980. A quarta edição deste manual foi publicada em 1994. Para uma excelente crítica breve do tratamento do *DSM* ao problema das doenças "mentais", ver Carol Travis, *The Mismeasure of Woman*, Nova York: Simon e Schuster, 1992. pp. 176-92. Para uma visão cética da formação do *DSM*, a "bíblia dos psiquiatras", ver Stuart A. Kirk e Herb Kutchins, *The Selling of DSM: The Rhetoric of Science in Psychiatry*, Nova York: A. de Gryter, 1992. Esse livro, cuja salutar existência muitos profissionais no campo da "saúde mental" ainda desconhecem, foi descrito por Thomas Szasz como uma "exposição bem documentada da pretensão de que os diagnósticos psiquiátricos são os nomes de doenças genuínas, e da autenticação dessa fraude por uma pecaminosa aliança da mídia, o governo e a psiquiatria". Em seu endosso ao livro, Szasz recomenda-o em seguida "a todos os que se preocupam com as conseqüências econômicas e morais da psiquiatrização da condição humana".
5. Eliot Slater, "O diagnóstico de "histeria", *British Medical Journal*, 29 de maio de 1965, p. 1399. Ver acima, o último parágrafo do Capítulo 6.
6. G. L. Engel, "Sintomas de conversão", em C. M. MacBryde e R. S. Blacklow (ed.), *Signs and Syntoms*, 5a. edição, Pitman Medical, 1970, pp. 650-68. Citado em C. D. Marsden, "Histeria — Uma visão neurológica", *Psychological Medicine*, 1986, vol. 16, pp. 277-88.
7. A. Lewis, "'Psicogênico': um mundo e suas mutações", *Psychological Medicine*, 1985, vol. 2, pp. 209-15.
8. Slater, *British Medical Journal*, p. 1396.
9. Walshe faz a mesma objeção, escrevendo que "não se pode aceitar a histeria como adjetivo e negá-la como substantivo" (p. 1452).
10. Laurence Miller, Freud's Brain: Neuropsychodynamic Foundations of Psychoanalysis, Nova York: The Guilford Press, 1991.
11. Uma opinião semelhante é salientada por Thornton em relação ao fenômeno da hipnose. Ver The Freudian Fallacy, edição revisada, Paladin, 1986 pp. 95-6.
12. Miller, p. 26.
13. Miller, p. 80.
14. Mark S. Micale, "A histeria e sua historiografia: a perspectiva futura", em *History of Psychiatry*, vol. I, 1990, p. 108.
15. Graeme J. Taylor, resenha de *From Paralysis to Fatigue: A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, Edward Shorter, publicada em *Psychosomatic Medicine*, vol. 55, no. 1, pp. 88-9.

Para uma recente contribuição ao estudo da "histeria", ver Peter Eames, "A histeria em

seguida a uma lesão cerebral", *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 1992, vol. 55, pp. 1046-53. Esse artigo contém um relato do trabalho numa unidade tratando graves distúrbios comportamentais após lesão cerebral. Cinqüenta e quatro pacientes nessa unidade exibiam características clínicas que também ocorrem em algumas descrições da "histeria". Descobriu-se que o surgimento desses sintomas relacionava-se estreitamente com lesões difusas no cérebro, entre elas a hipoxia e a hipoglicemia (respectivamente, baixo teor de oxigênio e taxa de glicose no sangue abaixo da normal). Um caso de "histeria" foi causado quando a paciente submetia-se a uma operação de rotina e foi colocada sob protóxido em vez de oxigênio, sofrendo uma lesão cerebral em conseqüência.

Embora o artigo de Eames contenha uma versão enganadora da pesquisa sobre "histeria" de Charcot, permanece o fato de que continua sendo uma contribuição valiosa e de extremo interesse para o tema.

16. Harold I. Kaplan e Benjamin J. Sadock: *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, 5a. edição, Baltimore: Williams e Wilkins, 1989, p. 1009.
17. Grande parte da obra feita sobre "somatização" tem visível valor. Ver, por exemplo, Z. J. Lipowski, "Somatização: o conceito e sua aplicação clínica", *American Journal of Psychiatry*", vol. 145: II, novembro de 1988, pp. 1358-68; Wayne Katon, Elizabeth Lin, Michael Von Korff, Joan Russo, Patricia Lipscomb e Terry Bush, "Somatização: um espectro de gravidade", *American Journal of Psychiatry*", vol. 148: I, janeiro de 1991, pp. 34-40; E. Stewart, "A face em mutação da somatização", *Psychosomatics*, vol. 31, no. 2, 1990, pp. 153-8.
18. Kaplan e Sadock, p. 1009.
19. Kaplan e Sadock, p. 375.
20. Lipowski, p. 1359.
21. Um impressionante exemplo, do tamanho de um livro, desse processo em ação é oferecido por Edward Shorter, em *From Paralysis to Fatigue: A History of Psychosomatic Medicine*. A principal autoridade citada por Shorter em apoio à sua argumentação é o psiquiatra Z. J. Lipowski, que escreveu muito sobre a "somatização". Mas enquanto Lipowski favorece uma forma complexa e "fraca" do conceito, que se esquiva das idéias psicanalíticas de conversão, Shorter recorre à autoridade dele em apoio a suas próprias teorias, segundo as quais a mente inconsciente converte livremente a "ênfase de problemas psicológicos em sintomas físicos". A relação entre as idéias de Shorter e as de Lipowski é discutida com perspicácia por Theodore M. Brown em sua crítica a Shorter em *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, vol. XXIX, 1993, pp. 243-5.
22. C. David Marsden e Timothy J. Fowler (ed.), *Clinical Neurology*, Edward Arnold, 1989, pp. 428.
23. Georg W. Grodeck, *The Book of It* (1923), Vision Press, 1979, pp. 100-101.
24. Em seu livro *Migraine*, por exemplo, Oliver Sacks sugere que há um tipo de enxaqueca que devia ser tratada não apenas como uma ocorrência física, "mas uma forma peculiar de drama simbólico no qual o paciente traduziu importantes pensamentos e sentimentos. Os sintomas desse tipo de enxaqueca pode constituir-se num "um alfabeto ou protolinguagem físicos" e devem ser interpretados, sugere, "como se fossem palimpsestos em que se inscrevem as necessidades e símbolos do indivíduo..." Uma das principais autoridades invocadas para justificar essa visão é Georg Grodeck. Sacks também traça um paralelo explícito entre sua própria versão especulativa de "enxaquecas situacionais" e a teoria da histeria de Freud, que ele parece aceitar (Oliver Sacks, *Migraine: Evolution of a Common Disorder*, edição revisada, Pan, 1981, pp. 223-4).
25. Linda Gamlin, "Todos na mente de quem?", *Guardian*, 16 de julho de 1991. Esse artigo extrai alguns exemplos de um ensaio de Erwin K. Koranyi, "Morbidez e índice de doenças físicas não diagnosticadas num grupo psiquiátrico de uma clínica", *Archives of General Psychiatry*, vol.

36, abril de 1979, pp. 414-19. Sou muito grato a Linda Gamlin por fornecer-me uma cópia desse ensaio.

26. A sugestão de que se devia entender a "histeria" como uma "diagnose residual" — ou uma lata de lixo de diagnósticos — é feita por Susan Leigh Starr em seu livro, *Regions of the Mind: Brain Research and the Quest for Scientific Certainty*, Stanford University Press, 1989.
27. A sugestão de minhas próprias observações aqui é que toda a disciplina da psiquiatria ainda traz as marcas de seu nascimento do que chamei de a "idade das trevas médica", e que a diagnose errada de "genuínas" doenças orgânicas e a interpretação psiquiátrica como síndromes psicológicas desempenharam um importante papel em seu desenvolvimento. Para a penetrante e, creio, correta análise de Susan Leigh Starr do *status* histórico e prático da diagnose de histeria, e para as referências à obra de Richard Hunter e Mark S. Micale que trata desse problema, ver antes, Capítulo 5, notas 3 e 4, pp. 580-81.

APÊNDICE II — O TESTE DE BABINSKI PARA A "HISTERIA"

1. J. Babinski e J. Froment, *Hysteria or Pithiatism and Reflex Nervous Disorders in the Neurology of War*, em 1914, University of London Press Ltd., 1918, p. 51.
2. C. D. Marsden e E. H. Reynolds, "Ataques em adultos", em John Laidlaw, Alan Richens e Jolyon Oxley (ed.), *A Textbook of Epilepsy*, 3a. edição, Churchill Lovingstone, 1988, pp. 156-7.
3. T. A. Betts, "Epilepsia e comportamento", *A Textbook of Epilepsy*, p. 374.
4. R. P. Lesser, H. Lüders, e D. S. Dinner, "Provas da epilepsia são raras em pacientes com ataques psicogênicos", *Neurology*, 1983, vol. 33, pp. 502-4. Para uma explicação da forma de "sugestão" usada por Lesser e seus colegas, ver R. J. Cohen e C. Suter, "Ataques 'histéricos' — sugestão como um provocativo EEG", *Annals of Neurology*, 1982, vol. II, pp. 391-5.

BIBLIOGRAFIA

Associação Psiquiátrica Americana, *Dignostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), Washington, D.C.: 3ª edição, 1980; 3ª edição (revisada), 1987; 4ª edição, 1994.

Abraham, Hilda C., e Freud, Ernst L. (ed.), *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham*, 1907-1927 6, Nova York: Basic Books, 1965.

Adair, Gilbert, "Freud Slips into the Shadows", *The Sunday Times*, 9 de maio de 1993.

Appignanesi, Lisa, e Forrester, John, *Freud's Women*, Weidenfeld e Nicolson, 1992.

Appleby, Joyce, Hunt, Lynn, e Jacob, Margaret, *Telling the Truth about History*, Nova York: W. W. Norton, 1994.

Appleyard, Rryan, *Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man*, Picador, 19992. Armstrong, Karen, Beginning the World, Pan, 1983.

— *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, Macmillan, 1988.

Babinski, J., and Froment, J., *Hysteria or Pithiatism and Reflex Nervous Disorders in the Neurology of War*, University of London Press, 1918.

Bacon, Francis, *Works*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Londres, 1857-9

Badcock, Christopher, *PsychoDarwinism: The New Synthesis of Darwin and Freud*, Harper Collins, 1994.

Bakan, David, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Princeton: D. Van Nostrand Co., 1958.

Barash, David, *Sociobiology: The Whisperings Within*, Souvenir Press, 1979.

Bass, Ellen, and Davis, Laura, *The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse* (1988), Reed Consumer Books, I990; 3a. edição, Nova York: Harper Collins, 1994.

Bateson, P. P. G., and Hinde, R. A. (ed.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, 1976.

Beard, G. M., *A Practical Treatise of Nervous Exhaustion*, Nova York, 1880.

— *American Nervousness*, Nova York, 1881.

Berkley-Hill, Owen, "The Anal-Erotic Factor in Hindu Religion", *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 2, capítulos 3-4, 1921.

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Hardy, Hogarth Press, 1980.

Billen, Andrew, "Freudians Slips Are Showing", *Observer*, 30 de janeiro de 1994.

Billinsky, John M., "Jung and Freud (The End of a Romance)", *Andover Newton Quarterly*, X, 1969, pp. 3-34.

Binnie, C.D., "Electroencephalography", em John Laidlaw, Alan Richens e Jolyon Oxley (ed.), *A Textbook of Epilepsy*, 3a. edição, Churchill Livingstone, 1988.

Binnie, C. D., Darby, C. E., De Korte, R. A., and Wilkins, A J., "Self induction of Epileptic Seizures by Eyeclosure: Incidence and Recognition", *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, v 43, 1980, pp. 386-9

Bonaparte, Mar, , Freud, Anna, Kris, Ernst (ed.), *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887-1902*, Imago, 1954.

Borger, Roben, d Cioffi, Frank (ed.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, 1970.

Brain, Russell, "The Concept of Hysteria in the Time of William Harvey", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 56, 1963, pp. 321-3.

Brown, Norma O., *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Routledge e Kegan Paul, 1959.

Brown, Theode M., resenha de *From Paralysis to Fatigue*, de Edward Shorter, *Journal of the History of the Behavior Sciences*, vol. XXIX, 1993, pp. 241-5.

Byck, Robert (i .), *Cocaine Papers by Sigmund Freud*, Nova York: Stonehill, 1974.

Calder-Marsha Arthur, *Havelock Ellis*, Hart-Davis, 1959.

Carter, C. Sydn , e Weeks, G. E. Alison, *The Protestant Dictionary*, edição revista, The Harrison Trust, 1933.

Charcot, J. M. *Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System*, vol III, trad. Thomas Savill (1887), New Syden am Society, 1889

— *Charcot the Clinician: The Tuesday Lessons*, ed. Christopher G. Goetz, Nova York: Raven Press, 1987.

Charcot, J. M e Maric, Pierre, "Hysteria, Mainly Hystero-Epilepsy", em D. H. Tuke (ed.), *A Dictionary of Psychological Medicine*, 1892, pp. 627-41.

Cioffi, Frank (i .), *Freud: Modern Judgements*, Macmillan, 1973.

Cioffi, Frank, "Freud and the Idea of a Pseudo-Science", em Robert Borger e Frank Cioffi (ed.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, 1970, pp. 471-99.

— "Was Freud a Liar?", *Listener*, 7 de fevereiro de 1974, pp. 172-4.

— "Freud — New Myths to Replace the Old", *New Society*, vol. 50, 1979, pp. 503-4.

— "The Cradle of Neurosis", *The Times Literary Supplement*, 6 de julho de 1984, pp. 743-4.

— "Psychoanalysis, Pseudo-Science and Testability", em G. Currie and A. Musgrave (ed.), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht: Nijhoff, 1985. pp. 13-14.

— "'Exegetical Myth-Making' Grünbaum's Indictment of Popper and Exoneration of Freud", em Peter Clark and Crispin Wright (ed.), *Mind, Psychoanalysis and Science*, Oxford: Blackwell, 1988, pp. 61-87.

Clark, Peter, and Wright, Crispin (ed.), *Mind, Psychoanalysis and Science*, Oxford: Blackwell, 1988.

Clark, Ronald W., *Freud: The Man and the Cause*, Jonathan Cape/Weidenfeld and Nicolson, 1980.

Clark, Edwin; Jacyna, L. S., *Nineteenth Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press, 1987.

Clarke, Simon, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Levi-Strauss and the Structuralist Movement*, Harvester Press/Barnes e Noble, 1981.

Cleugh, James, *Love Locked Out: A Survey of Love, Licence and Restriction in the Middle Ages*, Tandem, 1964.

Cohen, R. J., and Suter, C., "Hysterical 'Seizures' — Suggestion as a Provocative EEG Test", *Annals of Neurology*, vol. II, 1982, pp. 391-5.

Cohn, Norma, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Paladin, 1970.

— *Warrant for Genocide: the Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Penguin, 1970.

— *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Paladin, 1976.

Comfort, Alex, *Darwin and the Naked Lady: Discursive Essays on Biology and Art*, Routledge e Kegan Paul, 1961

— *The Anxiety Makers*, Panther, 1968.
Crews, Frederick, *Skeptical Engagements*, Nova York: Oxford University Press, 1986.
— "The Unknown Freud", *New York Review of Books*, 18 de novembro de 1993, pp. 55-66.
— "The Revenge of the Repressed", *New York Review of Books*, Part I, 17 de novembro, 1994, pp. 54-60; Part II, 1 de dezembro 1994, pp. 49-58.
— *The Memory Wars: Freudian Science in Dispute*, Nova York Review Imprints, no prelo, 1995.
Corrigan, D. Felicitas, *Helen Waddel: A Biography*, Gollancz, 1986.
Crick, Bernard, *George Orwell: A Life*, Penguin, 1982.
Currie, G., e Musgrave, A. (ed.), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht: Nijhoff, 1985.
Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Macmillan, 1995.
Darwin, Charles, *The Origin of Species* [*A origem das espécies*] (1859), ed. J. W. Burrow, Penguin, 1968.
— *The Descent of Man* (1871), Watts, 1930.
Davies, Jody Messler, e Frawley, Mary Gail, *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse: A Psychoanalytic Perspective*, Nova York: Basic Books, 1994:
Davis, Philip J., e Hersh, Reuben, *Descartes' Dream: The World According to Mathematics*, Penguin, 1990.
Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, Longman, 1986.
— *The Selfish Gene*, Paladin, I978.
Delahunty, J. E., e Ardran, G. M., "Globus Hystericus — A Manifestation of Reflux Oesophagitis?", *Journal of Laryngology and Otology*, vol. 84, 1970, pp. 1049-54
Desmond, Adrian, e Moore, James, Darwin, Michael Joseph, 1991.
Diamond, Stanley, "The Myth of Structuralism" in Ino Rossi (ed.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Levi-Strauss in Perspective*, Nova York: E. P. Dutton, 1974
Dohzhansky, T. H., *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species*, Yale University Press, 1962.
Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational* (1951), University of California Press, 1968.
Donne, John, *Collected Prose*, ed. Neil Rose, Penguin, 1987
Dworkin, Andrea, *Pornography: Men Possessing Women*, Women's Press, 1981.
Eames, Peter, "Hysteria Following Brain Injury", *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 55, 1992, pp. l046-53.
Easlea, Brian, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Woman and Nature*, Weidenfeld e Nicolson, 1981.
Edelman, Gerald, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Penguin, 1992.
Eissler, K. R., *Talent and Genius: The Fictitious Case of Tausk Against Freud*, Nova York: Grove Press, 1971
— *Victor Tausk's Suicide*, Nova York: International Universities Press, 1983.
Ellenberger, Henri, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* [*A descoberta do inconsciente*], Nova York: Basic Books, 1970.
— *Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry*, ed. Mark S. Micale, Princeton University Press, 1993.
Ellis, Havelock, *Selected Essays*, Dent, 1936.
Erikson, Erik H., *Young Man Luther*, Nova York: W. W. Norton, 1958.
— *Childhood and Society*, Penguin, 1967.
Esterson, Allen, *Seductive Mirage: An Exploration of the Work of Sigmund Freud*, Chicago: Open Court, 1993.
Eysenck, Hans, *Decline and Fall of the Freudian Empire*, Penguin, 1986.
Ferenczi, Sandor, *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*, ed. Judith Dupont, Harvard University Press, 1988.

Frederickson, Renée, *Repressed Memories: A Journey to Recovery from Sexual Abuse*, Nova York: Simon and Schuster, 1992.

Freeman, Lucy, *Freud Rediscovered*, Nova York: Arbor House, 1980.

Freud, Anna, "The Relation of Beating-Phantasies to a Day-Dream", *International Journal of Psychoanalysis*, IV, 1923, pp. 89-102.

— *The Writings of Anna Freud*, Nova York: International Universities Press, 8 volumes, 1966-80.

Freud, Ernst L. (ed.), *Letters of Sigmund Freud*, 1878-1839, Hogarth Press, 1961.

Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Hogarth Press e o Instituto de Psicanálise, 24 volumes, 1953-74:

I *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* [*Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts*] (1886-99).

II *Estudos sobre a histeria* [*Studies on Hysteria*] (1893-5).

III *Primeiras publicações psicanalíticas* [*Early Psycho-Analytic Publications*] (1893-9).

IV *A interpretação de sonhos* [*The Interpretation of Dreams*](I) (1900).

V *A interpretação de sonhos* [*The Interpretation of Dreams*] (II) e *Sobre os sonhos* [*On Dreams*] (1900-1901).

VI *A psicopatologia da vida cotidiana* [*The Psychopathology of Everyday Life*] (1901).

VII *Um caso de histeria, três ensaios sobre a sexualidade e outras obras* [*A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works* (1901-5).

VIII *Os chistes e sua relação com o inconsciente* [*Jokes and their Relation to the Unconscious*] (1905).

IX *"Gradiva", de Jensen e outras obras* [*Jensen's "Gradiva", and Other Works*] (1906-8).

X *Os casos do "Pequeno Hans" e o "Homem dos Ratos"* [*The Cases of "Little Hans" and the "Rat Man"*] (1909).

XI *Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outras obras* [*Five Lectures on Psycho Analysis, Leonardo and Other Works* (1910).

XII *Histórico clínico de Schreber, artigos sobre a técnica e outras obras* [*Case History of Schreber, Papers on Technique, and Other Works*] (1911-13).

XIII *Totem e tabu e outras obras* [*Totem and Taboo and Other Works*] (1913-14).

XIV *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outras obras* [*On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*] (1914-16).

XV *Lições introdutórias sobre a psicanálise* [*Introductory Lectures on Psycho-Analysis*] (Partes I e II) (1915-16).

XVI *Lições introdutórias sobre a psicanálise* [*Introductory Lectures on Psycho-Analysis*] (Parte III) (1916-17).

XVII *Uma neurose infantil e outras obras* [*An Infantile Neurosis and Other Works*] (1917-19).

XVIII *Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outras obras* [*Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*] (1920-22).

XIX *O ego e o id e outras obras* [*The Ego and the Id and Other Works*] (1923-5).

XX *Estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade* [*An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, Lay Analysis and Other Works*] (1925-6).

XXI *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outras obras* [*The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents and Other Works*] (1927-31).

XXII *Novas conferências sobre a psicanálise e outras obras* [*New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*] (1932-6).

XXIII *Moisés e o monoteísmo, um resumo da psicanálise e outras obras* [*Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works*] (1937-9).

XXIV *Índices e Bibliografias* [*Indexes and Bibliographies*].

— *Duas breves histórias da psicanálise* [*Two Short Accounts of Psychoanalysis*], Penguin, 1962.
— *Minutas da Sociedade Psicanalítica de Viena* [*Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*], ed. Herman Nunberg e Ernst Federn, vol. II, Nova York: International Universities Press, 1967.
— *The Penguin Freud Library*, ed. Angela Richards and Albert Dickson, Penguin, 15 volumes, 1973 86:
1. *Lições introdutórias sobre a psicanálise* [*Introductory Lectures on Psychoanalysis*].
2. *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise* [*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*].
3 *Estudos sobre a histeria* [*Studies on Hysteria*].
4. *A interpretação de sonhos* [*The Interpretation of Dreams*].
5. *A psicopatologia da vida cotidiana* [*The Psychopathology of Everyday Life*].
6. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* [*Jokes and their Relation to the Unconscious*].
7. *On Sexuality.*
8. *Case Histories I.*
9. *Case Histories II.*
10. *On Psychopathology.*
11. *On Metapsychology - The Theory of Psychoanalysis.*
12. *Civilization, Society and Religion.*
13. *The Origins of Religion.*
14. *Art and Literature.*
15. *Historical and Expository Works on Psychoanalysis.*
— *Cocaine Papers by Sigmund Freud*, ed. Robert Byck, Nova York: Stonehill, 1974.
Freud — Cartas.
As coletâneas de cartas estão relacionadas sob seus editores, i.e.:
Sigmund Freud, ver Freud, Ernst L. (ed.).
com Carl Abraham, ver Abraham, Hilda C., e Freud, Ernst L. (ed.).
com Wilheim Fliess, ver Bonaparte, Marie, Freud, Anna, e Kris,
Ernst (ed.); Masson, Jeffrey
com C. G. Jung, ver McGuire, William (ed.)
com Oskar Pfister, ver Meng, Heinrich, e Freud, Ernst L. (ed.)
Friday, Nancy, *My Secret Garden: Women's Sexual Fantasies*, Quartet, 1976.
— *Men in Love, Men's Sexual Fantasies: The Triumph of Love over Rage*, Hutchinson, 1980.
— *My Mother/My Self*, Fontana, 1986.
— *Women on Top*, Arrow, 1992.
Fromm, Erich, *Sigmund Freud's Mission* [*A missão de Freud*], Unwin, 1959.
— *The Anatomy of Human Destructiveness* [*A anatomia da destrutividade humana*], Penguin, 1977.
Frye, Roland Mushat, "Swift's Yahoos and the Christian Symbols for Sin", *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, 1954, pp. 201-17
Gamlin, Linda, "All in Whose Mind?", *Guardian*, 16 de julho de 1991.
Gasman, Daniel, *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Macdonald,1971.
Gastaut, Henri, *The Epilepsies: Electro Clinical Correlations*, Springfield, Illinois: Charles C. Thomas, 1954.
Gauld, Alan, *A History of Hypnotism*, Cambridge University Press, 1992.
Gay, Peter, Freud: *A Life for Our Time*, Dent, 1988.
Gedo, John E., e Pollock, George H. (ed.), *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, Nova York: International Universities Press, 1976.
Gellner, Ernest, *The Psychoanalytic Movement or the Cunning of Unreason*, Paladin, 1985.

Glaser, Gilbert H., "Epilepsy, Hysteria and 'Possession': A Historical Essay", *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 166, 1978, pp. 268-74.
Goshen, Charles E. (ed.), *Documentary History of Psychiatry*, Vision, 1967.
Gould, Stephen Jay, *Ontogeny and Philogeny*, Harvard University Press, 1977.
Graf, Max, "Reminiscences of Professor Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, XI, 1942, pp. 465-76
Gravil, Richard (ed.), *Swift, "Gulliver's Travels": A Casebook*, Macmillan, 1974.
Griffin, Susan, *Pornography and Silence*, Women's Press, 1981.
Groddeck, Georg W., *The Book of the It* (1923), Vision Press, 1979.
Grosskurth, Phyllis, *Havelock Ellis: A Biography*, Nova York University Press, 1985.
— *Melanie Klein: Her World and Her Work*, Hodder e Stoughton, 1986.
— *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis*, Jonathan Cape, 1991.
Grünbaum, Adolf, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, 1984.
Guillain, Georges, *J.M. Charcot, 1825-1893: His Life, His Work* (1955), Nova York: Hoeber, 1959.
Gutheil, Emil A. (ed.), *Autobiography of Wilhelm Stekel: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, Nova York: Liveright, 1950.
Guttman, Samuel A., Jones, Randall L., e Parrish, Stephen M. (ed.) *The Concordance to the Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 6 volumes, Boston: G. K. Hall, 1980.
Hacking, Ian, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, 1995.
Haeckel, Ernst, *The Evolution of Man* (1874), Watts, 1906.
— *The Riddle of the Universe* (1899), Watts, 1929.
Hare, E. H., "Masturbatory Insanity: The History of an Idea", *Journal of Mental Science*, vol. 108, 1962, pp. 1-25.
— "Medical Astrology and Its Relation to Modern Psychiatry", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 70, 1977, pp. 105-9.
Harrington, Anne, *Medicine, Mind and the Double Brain*, Princeton University Press, 1987.
Hawking, Stephen, *A Brief History of Time*, Bantam, 1988.
Hecaen, Henri, e Albert, Martin A., *Human Neuropsychology*, Wiley, 1978.
Heine, Heinrich, *Poetry and Prose*, ed. Jost Herman and Robert C. Holub, trad. para o inglês Louis Untermeyer, Nova York: Continuum, 1982.
Herman, Judith Lewis, *Father-Daughter Incest*, Harvard Uruversity Press, 1981.
— *Trauma and Recovery*, Nova York: Basic Books, 1992.
Herman, Judith, e Schatzow, Emily, "Time-Limited Group Therapy for Women with a History of Incest", *International Journal of Group Psychotherapy*, vol. 34, 1984, pp. 605-16.
— "Recovery and Verification of Memories of Childhood Sexual Trauma", *Psychoanalytic Psychology*, vol. 4, 1987, pp. 1-4.
Hierons, Raymond, "Charcot and His Visits to Britain", *British Medical Journal*, vol. 307, dezembro de 1993, pp. 1589-91.
Hill, Chriscopher, *The World Turned Upside Down*, Penguin, 1975.
Hirschmüller, Albrechc, *The Life and Work Josef Breuer*, Nova York University Press, 1989.
Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), Fontana, 1962.
Holmes, Jeremy, *John Bowlby and Attachment Theory*, Routledge, 1993.
Holt, Robert R., *Freud Reappraised: A Fresh Look at Psychoanalytical Theory*, Nova York: The Guilford Press, 1989.
Hooykaas, R., *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, 1972.

Hudson, Liam, *Contrary Imaginations: A Psychological Study of the English Schoolboy*, Methuen, 1966.
— *Frames of Mind: Ability, Perception and Self-Perception in the Arts and Sciences*, Methuen, 1968.
Hudson, Liam (ed.), *The Ecology of Human Intelligence*, Penguin, 1970.
Hughes, Ted, *Winter Pollen: Occasional Prose*, Faber, 1994.
Humphrey, Nicholas, *A History of the Mind*, Chatto and Windus, 1992.
— "The Function of the Intellect" in P. P. G. Bateson and R. A. Hinde (ed.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, 1976.
Hunter, Richard A., "Psychiatry and Neurology: Psychosyndrome or Brain Disease", *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 66, abril de 1973, pp. 359-64.
Hunter, Richard A., e Macalpine, Ida, *Three Hundred Years of Psychiatry, 1535-1860*, Oxford University Press, 1983.
Hurst, Arthur F., *The Psychology of the Special Senses and Their Functional Disorders*, Londres, 1920.
Hurst, Lindsay, "What Was Wrong with Anna O.?", *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 75, 1982, pp. 129-31.
Israëls, Han, e Schatzman, Morton, "The Seduction Theory", *History of Psychiatry*, vol. IV, 1993, pp. 23-59.
Jackson, John Hughlings, *Selected Writings of John Hughlings Jackson*, 2 vols., Hodder and Stoughton, 1931-32.
Johanbegloo, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, 1992.
Johnson, Paul, *A History of the Jews*, Weidenfeld and Nicolson, 1987.
Jones, Ernest, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 vols. Hogarth Press (1953-7); vol. 1ª e 2ª edições, 1954; vol. 2ª. edição, 1958; vol. 3, 1ª. edição, 1957. *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols., Nova York: Basic Books, 1953-7.
— *Free Associations: Memories of a Psycho-Analyst*, 1959.
— *The Life and Work of Sigmund Freud*, editado e condensado por Lionel Trilling e Steven Marcus, Penguin, 1964.
— *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*, vol. 2, Nova York: Stonehill Publishing, 1974.
Jung, C. G., *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, 1953-74.
— *Psychological Reflections*, Routledge and Kegan Paul, 1953
— *Memories, Dreams, Reflections*, Routledge and Kegan Paul, 1963.
— *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge and Kegan Paul, 1960.
Kaplan, Harold I., e Sadock, Benjamin J. (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, 5a. edição, Baltimore: Williams and Wilkins, 1989.
Kaepman, Ben, "Neurotic Traits of Jonathan Swift", *Psychoanalytic Review*, vol. 29, 1942, pp. 165-84.
Katon, Wayne, Lin, Elizabeth, Von Korff, Michael, Russo, Joan, Lipscomb, Patricia, e Bush, Terry, "Somatization: A Spectrum of Severity", *American Journal of Psychiatry*, vol. 148: 1o. de janeiro de 1991, pp. 34-4).
Kelly, Alfred, *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwin in Germany, 1860-1914*, University of North Carolina Press, 1981.
Kendrick, Walter, "Not Just Another Oedipal Drama: The Unsinkable Sigmund Freud", *Voice Literary Supplement*, junho de 1984, pp. 12-I6.
Kenny, Anthony, *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, 1989.
Kerr, John, *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud and Sabina Spielrein*, Sinclair Stevenson, 1994
Kirk, Stuart A., e Kutchins, Herb, *The Selling of DSM: The Rhetoric of Science in Psychiatry*, Nova York: A. de Gruyter, 1992.

Kitcher, Patricia, *Freud's Dream: A Complete Interdesciplinary Science of Mind*, MIT Press, 1992.
Klawans, Harold L., *Toscanini's Fumhle and Other Tales of Clinical Neurology*, The Bodley Head, 1989
Klein, Melanie, *The Psychoanalysis of Children*, Hogarth Press, 1975.
Koranyi, Erwin K., "Morbidity and Rate of Undiagnosed Physical Illnesses in a Psychiatric Clini Population", *Archives of General Psychiatry*, vol. 36, abril de 1979, pp. 414-19.
Kovel, Joel, *White Racism: A Psychohistory*, Allen Lane, 1972.
Kubie, Lawrence, "The Fantasy of Dirt", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. VI, 1937, pp. 388-425.
Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970.
Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-72*, Penguin, 1973.
Laidlaw, John, Richens, Alan, e Oxley, Jolyon (ed.), *A Textbook of Epilepsy*, 3ª. edição, Churchill Livingstone, 1988.
Laing, R. D., *The Divided Self*, Pelican, 1965.
Lawson, Annette, *Adultery: An Analysis of Love and Betrayal*, Oxford University Press, 1990.
Leach, Edmund, *Levi-Strauss*, Fontana, 1970.
Lee, R. S., *Freud and Christianity (1948)*, Penguin, 1967.
Legman, Gershon, *Rationale of the Dirty Joke*, primeira série, Jonathan Cape, 1969; *No Laughing Matter: Rationale of the Dirty Joke*, segunda série, Granada Publishing, 1978.
Lennox, W. G., *Epilepsy and Related Disorders*, Churchill, 1966.
Lesser, R. P., Lüders, H., e Dinner, D. S., "Evidence for Epilepsy is Rare in Patients with Psychogenic Seizures", *Neurology*, vol. 33, 1983, pp. 502-4.
Lesser, R. P., Luders, H., Conomy, J. P., Furlan, A. J., e Dinner, D. S., "Sensory Seizure Mimicking a Psychogenic Seizure", *Neurology* vol. 33, 1983, pp. 800-802.
Levi-Strauss, Claude, *Totemism*, Penguin, 1969.
Lewis, A., "'Psychogenic': A Word and Its Mutations", *Psychological Medicine*, vol. 2, 1985, pp. 209-15.
Lipowski, Z. J., "What Does the Word 'Psychosomatic' Really Mean? A Historical and Semantic Inquiry", *Psychosomatic Medicine*, vol. 46, 1984, pp. 153-71.
—"Somatization: The Concept and Its Clinical Application", *American Journal of Psychiatry*, vol. 145: 11 de novembro de 1988, pp. 1358-68.
Lishman, William Alwyn, *Organic Psychiatry: The Psychological Consequences of Cerebral Disorder*, 2ª. edição, Oxford: Blackwell, 1987.
Loftus, Elizabeth, e Ketcham, Katherine, *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual Abuse*, Nova York: St Martin's Press, 1994.
Macmillan, Malcolm, *Freud Evaluated: The Completed Arc*, Amsterdam: New Holland, 1991.
Malcolm, Janet, *Psychoanalysis: The Impossible Profession* (1982), Londres: Karnac Ltd, 1988.
—*In the Freud Archives*, Jonathan Cape, 1984.
Malcolmson, Kenneth G., "Globus Hystericus Vel Pharyngis", *Journal of Laryngology and Otology*, vol. 82, 1968, pp. 219-30.
Manuel, Frank, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: Clarendon Press, 1974.
Marsden C. D., "Hysteria—A Neurologist's View", *Psychological Medicine*, vol. 16, 1986, pp. 277-88.
Marsden, C. David, e Fowler, Timothy J. (ed.), *Clinical Neurology*, Edward Arnold, 1989.
Martin, Alfred E., "The Occurrence of Remissions and Recovery in Tuberculous Meningitis: A Critical Review", *Brain*, 1909, pp. 209-31.
Masson, Jeffrey, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nova York: Farrar, Straus and Giroux, Inc., 1984; publicado com um novo prefácio e posfácio, Penguin, 1985; republicado com novo prefácio sob o título *The Assault on Truth: Freud and Child Sexual Abuse*, Harper Collins, 1992.

—*Against Therapy: Emotional Tyranny and the Myth of Psychological Healing*, Fontana, 1990.
—*Final Analysis: The Making and Unmaking of a Psychoanalyst*, Fontana, 1992.
Masson, Jeffrey (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, Harvard University Press, 1985; *Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Frankfurt am Main: Fischer, 1986.
Mathias, Peter (ed.), *Science and Society 1600-1900*, Cambridge University Press, 1972.
McClelland, David C., *The Roots of Consciousness*, Princeton: D. Van Nostrand Co., 1964.
McDougall, William, *Psychoanalysis and Social Psychology*, Methuen, 1936.
McGinn, Colin, *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell, 1991.
McGuire, William (ed.), *The Freud/Jung Letters*, Hogarth Press and Routledge and Kegan Paul, 1974.
McWilliam, Candia, "The Importance of Writing to Ernest", *Independent on Sunday*, 23 de maio de 1993.
Medawar, P. B., resenha de Irving S. Cooper, *The Victim Is Always the Same*, *New York Review of Books*, 23 de janeiro de 1975.
—*The Limits of Science*, Oxford University Press, 1985.
Meng, Heinrich, e Freud, Ernst (ed.), *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Nova York: Basic Books, 1963.
Merskey, Harold, *The Analysis of Hysteria*, Baillière Tindall, 1979.
— *Does Hysteria Still Exist?*, Welwyn Garden City: SK&F Publications, Smith Kline and French Laboratories Ltd, 1983.
Micale, Mark S., "Hysteria and Its Historiography: A Review of Past and Present Writings", *History of Science*, vol. 27, 1989, pp. 223-61, 319-51.
— "Charcot and the Idea of Hysteria in the Male", *Medical History*, vol. 34, 1990, pp. 363-411.
— "Hysteria and Its Historiography: The Future Perspective", *History of Psychiatry*, vol. 1, 1900, pp. 33-124.
— "On the 'Disappearance' of Hysteria: A Study in the Clinical Deconstruction of a Diagnosis", *Isis*, vol. 84, setembro de 1993, pp. 496-526.
Micale, Mark S., e Porter, Roy (ed.), *Discovering the History of Psychiatry*, Nova York: Oxford University Press, 1994.
Midgley, Mary, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Routledge and Kegan Paul, 1992.
Mill, John Stuart, *On Liberty*, Penguin, 1985.
Miller, Alice, *Thou Shalt Not be Aware: Society's Betrayal of the Child*, Pluto Press, 1985.
Miller, Laurence, *Freud's Brain: Neuropsychodynamic Foundations of Psychoanalysis*, Nova York: The Guilford Press, 1991.
Newson, John e Elizabeth, *Patterns of Infant Care in an Urban Community*, Penguin, 1965.
—*Four Years Old in an Urban Community*, Penguin, 1970.
—*Seven Years Old in the Home Environment*, Penguin, 1978.
Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals* [*O nascimento da tragédia e a genealogia da moral*], trad. Francis Golffing, Nova York: Doubleday, 1955.
Nineham, D. E., *The Gospel of St Mark*, Pelican New Testament Commentaries, 1963.
Nolte, Ernst, *Three Faces of Fascism*, Nova York: Mentor, 1969.
Noonan, John T., Jr., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, 1965.
O'Neill, W. M., *The Beginnings of Modern Psychology*, Penguin, 1968.
Ofshe, Richard, e Watters, Ethan, *Making Monsters: False Memories, Psychotherapy and Sexual Hysteria*, Nova York: Scribner's, 1994.

Orr-Andrawes, Alison, "The Case of Anna O.: A Neuropsychiatric Perspective", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 1987, pp. 387-419.
Owen, A. R. G., *Hysteria, Hypnosis and Healing: The Work of J.M. Charcot*, Dobson, 1971.
Pappenheim, Else, "Freud and Gilles de la Tourette: Diagnostic Speculations on 'Frau Emmy von N.'", *International Review of Psychoanalysis*, vol. 7, 1980, pp. 265-77.
Pendergrast, Mark, *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*, Hinesberg, Vermont: Upper Access Inc., 1995.
Peters, Uwe Henrik, *Anna Freud: Her Father's Daughter*, Weidenfeld e Nicolson, 1985.
Pierson, Stanley, *Marxism and the Origins of British Socialism: The Struggle for a New Consciousness*, Cornell University Press, 1973.
Piñero, J. M. Lopez, *Historical Origins of the Concept of Neurosis* (1963), Cambridge University Press, 1983.
Pinker, Steven, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, Penguin, 1994.
Poliakov, Léon, *The History of Anti-Semitism*, vols. 1-3, Routledge and Kegan Paul, 1974-5, vol. 4., Oxford University Press, 1985.
Popper, Karl, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1972.
Powell, Russell A, e Boer, Douglas P., "Did Freud Mislead Patients to Confabulate Memories of Abuse?", *Psychological Reports*, vol 74, 1994., pp. 1283-98.
Rabelais, François, *Gargantua and Pantagruel* (1532-52), trad.. M. Cohen, Penguin, 1955.
Rather, L. J., *Mind and Body in Eighteenth Century Medicine*, Berkeley: University of California Press, 1965.
Reynolds, Reginald, *Cleanliness and Godliness*, Allen and Unwin, 1943.
Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist*, University of Chicago Press, 1959.
Roazen, Paul, *Brother Animal: The Story of Freud and Tausk*, Penguin, 1973.
—*Freud and His Followers*, Penguin, 1979.
Roberts, J. M., *The Pelican History of the World*, Pelican, 1980.
Robinson, J. A. T., *Honest to God*, SCM Press Ltd, 1963.
Robinson, Paul, *Freud and His Critics*, University of California Press, 1993.
Rogge, O. John, *Why Men Confess*, Nova York: Da Capo, 1975.
Romanes, George, *Mental Evolution in Animals*, Londres, 1883.
—*Mental Evolution in Man: Origin of Human Faculty*, London, 1888.
Rose, Hilary, *Love, Power and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences*, Polity Press, 1994.
Rose, Steven, *The Making of Memory: From Molecules to Mind*, Bantam, 1993.
Rose, Steven, Lewontin, R. C., e Kamin, Leon J., *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin, 1984.
Rossi, Ino (ed.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Levi-Strauss in Perspective*, Nova York: E. P. Dutton, 1974.
Roudinesco, Elisabeth, *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, Free Association Books, 1990.
Roustang, François, *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, Washington: American Psychiatric Press, 1986.
Roy, Alec (ed.), *Hysteria*, John Wiley, 1982.
Russell, C. A. (ed.), *Science and Religious Belief A Selection of Recent Historical Studies*, University of London Press Ltd, 1973.
Rutter, Michael, *Maternal Deprivation Reassessed*, 2a. edição, Penguin, 1981.
Rycroft, Charles, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Penguin, 1972.

Rycroft, Charles (ed.), *Psychoanalysis Observed*, Penguin 1968.
Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (1949), Penguin, 1963.
Sacks, Oliver, *Migraine: Evolution of a Common Disorder*, edição revisada, Pan, 1981.
— *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Picador, 1986.
Sargant, William, *Battle for the Mind*, Pan, 1959.
Satow, Roberta, "Where Has All the Hysteria Gone?", *Psychoanalytic Review*, I, lxvi, 1979, pp. 463-77.
Sayers; Janet, *Mothering Psychoanalysis: Helene Deutsch, Karen Horney, Anna Freud and Melanie Klein*, Hamish Hamilton, 1991.
Schatzman, Morton, *Soul Murder: Persecution in the Family*, Allen Lane, 1973.
— "Freud: Who Seduced Whom?", *New Scientist*, 21 de março de 1992, pp. 34-7.
Schreiber, Flora Rheta, *Sybil*, Chicago: Regnery, 1973.
Schur, Max (ed.), *Drives, Affects, Behaviour*, vol. 2, Nova York: International Universities Press, 1965.
Schur, Max, *Freud: Living and Dying*, Hogarth Press, 1972.
Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus* (1906), Macmillan, 1961.
Shapiro, A. K., Shapiro, E. S., Bruun, R. L., e Sweet, R. D., *Gilles de la Tourette's Syndrome*, Nova York: Raven Press, 1978.
Shapiro, Arthur K., e Shapiro, Elaine, "Tic Disorders", in Harold I. Kaplan e Benjamin J. Sadock (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry V*, 5a. edição, Baltimore: Williams and Wilkins, 1989.
Sheed, F. J. (ed.), *Soundings in Satanism*, Mowbrays, 1972.
Shorter, Edward, *From Paralysis to Fatigue: A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, Nova York: Free Press, 1992.
Sicherman, Barbara, "The Uses of a Diagnosis: Doctors, Patients and Neurasthenia", *Journal of the History of Medicine*, vol. XXXII, 1977, pp. 33-54.
Sinason, Valerie (ed.), *Treating Survivors of Satanist Abuse*, Routledge, 1994.
Slater, Eliot, "Diagnosis of 'Hysteria'", *British Medical Journal*, 29 de maio de 1965 pp. 1395-9.
— "What Is "Hysteria?" (1976) in Alec Roy (ed.), *Hysteria*, John Wiley 1982, pp. 37-40.
Slavney, Philip R., *Perspectives on "Hysteria"*, Johns Hopkins University Press, 1990.
Smith-Rosenberg, Carroll, "The Hysterical Woman: Sex Roles and Role Conflict in 19th-Century America", *Social Research*, vol. 39, 1972, pp. 652-78.
Spurling, Laurencc (ed.), *Sigmund Freud: Critical Assessments*, 4 volumes, Routledge, 1989.
Sradlen, Anthony, "Was Dora 'Ill'?" in Laurence Spurling (ed.), *Sigmund Freud: Critical Assessments*, vol. 2, Routledge, 1989, pp. 196-203.
Starr, Susan Leigh, *Regions of the Mind: Brain Research and the Quest for Scientific Certainty*, Stanford University Press, 1989.
Stengers, Jean, e Van Neck, Anne, *Histoire d'une grande peur: la masturbation*, Editons de l'Université de Bruxelles, 1984.
Stepansky Paul E. (ed.), *Freud: Appraisals and Reappraisals*, Contributions to Freud Studies, vol. I, Nova Jersey: The Analytic Press, 1986.
Stewart, Donna E., "The Changing Face of Somatization", *Psychosomatics*, vol. 31, no. 2 1990, pp. 153-8.
Stoltenberg, John, *Refusing to Be a Man*, Fontana, 1990.
Stone, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin, 1979.
Storr, Anthony, *Churchill's Black Dog*, Collins, 1989.
— *Freud*, Oxford University Press, 1989.
Sulloway, Frank J. Freud, *Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, Burnett Books/André Deutsch, 1979.

— "Reassessing Freud's Case Histories. The Social Construction of Psychoanalysis", *Isis*, vol. 82, 1991, pp. 245-75.
Swales, Peter, "Freud, Minna Bernays and the Conquest of Rome: New Light on the Origins of Psychoanalysis", *New American Review*, I, 1982, pp. 1-23.
— "Freud, His Teacher and the Birth of Psychoanalysis", em Paul E. Stepansky (ed.), *Freud: Appraisals and Reappraisals*, Contributions to Freud Studies, vol. 1, Nova Jersey: The Analytic Press, 1986, pp. 3-82.
— Carta a *The Times Literary Supplement*, 3 de agosto de 1990.
Swift, Jonathan, *Viagens de Gulliver* [*Gulliver's Travels*], Penguin, 1967.
Szasz, Thomas S., "Freud as Leader", *Antioch Review*, vol. XXIII, 1963, pp. 133-44.
— *The Myth of Mental Illness*, Paladin, 1972.
Talese, Gay, *Thy Neighbour's Wife*, Pan, 1980.
Tallis, Raymond, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*, Macmillan, 1988.
— *The Explicit Animal: A Defense of Human Consciousness*, Macmillan, 1991.
Tavris, Carol, "Assault on Freud", *Discover — The Newsmagazine of Science*, abril 1984, pp. 45-51.
— Anger: *The Misunderstood Emotion* (1982), Nova York: Simon and Schuster, edição revisada da Touchstone, 1989.
— *The Mismeasure of Woman*, Nova York: Simon and Schuster, 1992.
Tawney R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin, 1938.
Taylor, Graeme J., resenha de *From Paralysis to Fatigue: A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, de Edward Shorter, em *Psychosomatic Medicine*, vol. 55, no. I, 1993, pp. 88-9.
Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, 1978.
— resenha of *Against the Current*, *Observer*, 1980.
Thornton, E. M., *Hypnosis, Hysteria and Epilepsy: An Historical Synthesis*, Heinemann Medical, 1978.
— *The Freudian Fallacy: Freud and Cocaine*, Paladin, 1986 (publicado originalmente na Grã-Bretanha por Blond and Briggs Ltd, 1983, sob o título *Freud and Cocaine*)
Timpanaro, Sebastiano, *The Freudian Slip: Psycho-Analysis and Textual Criticism*, New Left Books, 1976.
Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews*, Yale University Press, 1943.
Trauner Doris, "Seizure Disorders", em Wigbert C. Wiederholt (ed.), *Neurology for Non-Neurologists*, Philadelphia: Grune and Stratton, 1988.
Trilling, Lionel, Introdução a Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, editado e condensado por Lionel Trilling e Steven Marcus, Penguin, 1964.
Tuke, D. Hack (ed.), *Dictionary of Psychological Medicine*, Churchill, 1892.
Updike, John, Introdução a F. J. Sheed (ed.), *Soundings in Satanism*, Mowbrays, 1972.
Veith, Ilza, *Hysteria: The History of a Disease*, University of Chicago Press, 1965.
Vickers, Brian, *Appropriating Shakespeare: Contemporary Critical Quarrels*, Yale University Press, 1993.
Walshe, Sir Francis, "The Diagnosis of Hysteria", *British Medical Journal*, 2, 1965, pp. 1451-4.
Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints*, Weidenfeld and Nicolson, 1979.
Weber, Max, *T' · Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen e Unwin, 1930.
Webster, Richard, "The Cult of Lacan", *Quarto*, maio de 1981.
— *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and "The Satanic Verses"*, The Orwell Press, 1990.
— "The Body Politic and the Politics of the Body: The Religious Origins of Western Secularism" em John Keane (ed.), *The Decline of Secularism? New Perspectives*, no prelo.
Weiss, Edoardo, *Sigmund Freud as a Consultant: Recollections of a Pioneer in Psychoanalysis*, Nova York: Intercontinental Medical Book Corp., 1970
White, Victor, *God and the Unconscious*, Fontana, 1960.
Whyte, Lancelot Law, *The Unconscious Before Freud*, Social Science Paperbacks, 1967.

Wiederholt, Wigben C. (ed.), *Neurology for Non-Neurologists*, Filadélfia: Grune and Stratton, 1988.
Wilcocks, Roben, *Maelzel's Chess Player, Sigmund Freud and the Rhetoric of Deceit*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1994.
Williamson, P. D., Spencer, D. D., Spencer, S. S., Novelly, R. A., e Mattson, R. H., "Complex Partial Seizures of Frontal Lobe Origin", *Annals of Neurology*, vol. 18, 1985, pp. 497-504.
Wilson, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975.
— *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978.
Winnicott, D. W., *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*, Hogarth Press, 1975.
Wittels, Fritz, *Sigmund Freud: His Personality, His Teaching and His School*, Allen and Unwin, 1924.
Wittgenstein, Ludwig, "Conversations on Freud", anotadas por Rush Rhees, em Richard Wollheim e James Hopkins (ed.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, 1982.

ÍNDICE

As referências às obras de Freud encontram-se sob o verbete Freud

Abraham, Karl, 306, 330, 338, 349, 358, 359, 360
ab-reação, 109, 162, 525
abuso, *ver* abuso sexual
Académie des Sciences, 95, 98
ação retardada, 192-193
acidentes ferroviários, 73, 79
Adair, Gilbert, 406, 553
Adler, Alfred, 335, 347, 359, 364
  discorda de Freud, 327
  e a Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras, 280, 306
  expulso como "herege", 284-285, 330
  Freud lidera ataque a, 328
  Jung sobre, 347
  "terrorismo e *Sadismus*" de, 328
adultério, 254, 311, 313, 548
afeto, afeição 48, 49, 453
  o desprezo puritano pelo, 409
  Paulo sobre a crucificação do, 453
agorafobia, 35, 176, 244
"Aliquis" episódio do, 541
algorítmica, compressão, 243
alma, 169, 170, 214-215, 421-425, 430-431
"incontaminação completa", 424
alucinações:
  amamentação, 48, 176, 367
  amnésia, 66, 126
  no caso de Anna O., 106, 111-113, 129
  no caso de Katharina, 150
  nos distúrbios cerebrais, 526-527
  olfatórias (Lucy R.), 149, 152
amor:
  a psicanálise como evangelho do, 20, 333-334
  amor agitado como patogênico, 111, 156
  amor dos pais como rejeição, 50
  análise de formação, formação analítica, 307, 325-326
  anestesia, 71, 72, 94
  "como uma mocinha num namoro", 333
  de Cristo pelos penitentes, 314-315
  necessidade de ser amado de Freud, 50, 280
  necessidade dos seguidores de Freud de seu amor, 333
  nos movimentos messiânicos, 330-333
anal:
  Andreas-Salomé, Lou, 297, 329, 378, 386
  animais, espíritos, 171
  erotismo anal, desenvolvimento do conceito, 217-218, 265-267, 268, 290, 298
  estágio anal, 217-218, 264
  personalidade, 297-298
  sadismo anal, 220, 297-298
Anna O., caso de (Breuer), 105-132, 142, 145-146, 149, 212
  alucinações, 106, 111-112
  ausências, 106
  capricho das meias, 121-123
  como exemplo de um caso satisfação de um desejo, 129
  contraturas, 113-114

diagnoses de histeria, 106, 112-113, 120-121, 134
distúrbio da linguagem, 111-112, 115-117, 119
"gravidez fantasma" de, 130-132
mito da cura de, 60, 111-113, 121-124, 133, 140, 193-194, 212-213
papel na lenda de Freud, 129-132
rediagnose de Hurst, 119
rediagnose de Orr-Andrawes, 119-120
rediagnose de Putnam, 567
rediagnose de Thornton, 114-118, 527-528
rediagnoses rejeitadas por Hirschmüller, 528
remissão espontânea e terapia, 124-129
sintomas, 106-107, 108, 111, 113
anorexia, 73, 97, 177, 271, 372
anti-semitismo:
a internalização do anti-semitismo de Freud, 329
conflitos de Freud com, 29-30, 76, 389
de Jung, 343, 355-356
e a carreira acadêmica de Freud, 258
e o cristianismo, 297-299, 301, 389, 562
papel da projeção no, 299, 301
ânus, 196-197, 216-217, 261, 263-264, 266
ansiedade:
ataques de, 150-151, 187
brincadeira infantil e, 393
confissão e, 313
neurastenia e, 177
neurose, 178, 535
no caso de Katharina, 150-151
Pecado Original e, 294
afasia, 116, 119
Agostinho, Sto., 139, 288, 290, 453
apocalipticismo:
Anna Freud e secularizado, 370
apocalipticismo racional e Freud, 564
e fantasia de pureza, 285, 345, 436, 560-561
hábito mental de ovelhas e cabras, 297
judaico, 33
"medicalizado", 530
ver também demonologia, Freud, Jesus, tradição judaico-cristã, messianismo
Appleby, Joyce, 513, 563, 565
Appleyard, Bryan, 410, 454-455
Aquinos, Tomás de, 406
arc-de-cercle (*arc-en-ciel*, arco-íris), 66, 90, 91, 523, *ver também* epilepsia do lobo frontal
Archer, John, 100
Armstrong, Karen, 151, 516
Arnoux Danièle, 427
Aschaffenburg, Gustav, 337
Associação Psiquiátrica Americana, 474, 486, 487 489, 567, 569
Associação Psicanalítica Americana, 361
associacionismo fisiológico, 157, 163, 164
astrologia, 158, 352, 400
ataques, 70, 71
acinéticos", 87
caso de Le Log-, 80
complexos parciais, 119, 120, 152, 520, 567
olfatórios, 152
pseudo- (não epilépticos), 90, 523
ver também epilepsia, convulsões, histeria
ateísmo, 404, 458
Auden, W. H., 24
autoridade:
auto-erotismo, 217, 378-379
de Charcot, 100, 102
de Freud, 279, 328, 346
de Freud e Breuer, 131
papel na medicina, 129-130
reivindicação de Adler à, 328

bebês, 47-48
como pênis, 267
Babinski, Joseph, 89, 94, 485, 503-506
Bacon, Francis, 447, 448
Bakan, David, 287, 516
Balint, Michael, 364
Bannister, Donald, 515
Bass, Ellen, 477-478
Beard, George M., 135, 176-178
Beauvoir, Simone de, 34
behaviorismo, 438, 558
Bellamy, Edward, 531
Benedikt, Moritz, 30, 110, 525
Bentham, Jeremy, 443
Berger, Alfred, 108
Berkley-Hill, Owen, 298
Berlin, Isaiah, 404-406, 411
Berlim, Sociedade Psicanalítica de, 385
Bernard of Gordon, 82-83
Bernays, Jacob, 107
Bernays, Martha, *ver* Freud
Bernays, Minna (cunhada de Freud), 389-390
possível caso amoroso de Freud com, 254-255, 346, 541
relacionamento de Anna com, 370-372, 386
Bernheim, Hippolyte, 86, 95, 96-98, 149, 154

Bettelheim, Bruno, 23
Betts, T. A., 505, 520
Biblioteca do Congresso, 205, 394
Billen, Andrew, 514
Billinsky, John M., 540, 550
Binnie, Colin, ix, 90-92, 523
Binswanger, Ludwig, 222, 330, 338
biogenética, lei da, 214-216, 218, 220, 222-223
biologia:
  biólogos "todos errados", 223
  como origem das teorias de Freud, 30, 171, 223
  darwinismo neural, 413
  e a teoria da natureza humana, 417
  importância da hereditariedade para Freud, 269-270
  lei biogenética de Haeckel, 214-216, 218, 220, 222-223
  teoria da periodicidade de Fliess, 208-209, 210
  teoria evolucionista, 285, 412-413
  teoria lamarckiana, 19, 220, 223
Blackburn, Simon, 441
Blake, William, 108
Bleuler, Eugen, 172, 276, 337
Bloom, Harold, 19
boca, 196-197, 216-218, 261, 263-264
Boer, Douglas P., 566
Bohr, Niels, 409
Bölsche, Wilhelm, 217-218, 270
Bonaparte, Marie, 205, 389
Bowlby, John, 23, 449
Boyle, Robert, 403, 447, 463
Braid, James, 69, 91
Brain, 108
Brain, Russell, 490
Breuer, Josef, 60, 103, 105-132
  amizade com Freud, 105
  Anna O. *ver* Anna O., caso de
  colaboração com Freud, 106-111
  Estudos sobre a histeria, 108, 111, 113, 116, 121, 129, 134, 149, 161-162, 173
  falta-lhe ambição "faustiana", 130
  Freud rompe com, 117, 329
  influência sobre Freud, 103, 105, 131, 174-175, 204, 211, 213, 234, 287, 458
  Mecanismo Físico dos Fenômenos Histéricos", 185
  método catártico, 107-110, 117, 121-122, 132, 133, 139, 156, 185
  sobre a excessiva generalização de Freud, 204-205, 243
  ver também o caso de Anna O.
Breughel, Pieter, 292
Breve história da psicanálise, Uma [*A Short Account of Psychoanalysis*], 292
Bridges, Paul, 570
Brill, A. A., 306
Briquet, Paul, 66
British Medical Journal, 484
Britânica, Sociedade Psicanalítica, 325
Brown, Norman O., 20, 262
Brown, Theodore M., 517, 570
Brücke, Ernst: 52, 105
  influência sobre Freud, 52, 76, 103, 170, 174, 334-335
  zelo pelo fisicismo e mecanicismo, 52
Bullitt, William, 389
Bultmann, Rudolf Karl, 31
Bumke, 484
Bunsen, Robert, 212
Burchard, Bispo de Worms, 310
Burghölzli, Hospital, 337, 338
Burlingham, Bob, 384, 387
Burlingham, Dorothy, 383, 388
Burlingham, Mabbie, 384, 387
Burlingham, Robert, 388
Burq, Victor, 69, 94-95, 97

Cäcilie M., *Frau*, 531
Canetti, Elias, 456
Carey, John, 558
Carpenter, Edward, 351
Carpenter, W. B., 474
Carter, Robert, 64
castração, ansiedade de, 159, 382
castração, ameaça de, 237
catalepsia, 71, 85, 87, *ver também* epilepsia
catártico, método:
  ab-reação, 109
  caso de Emmy von N., 139, 143-144
  desenvolvimento do, 107-110, 132,133, 147, 185
  e o caso de Anna O., 117, 121-122
  origens do, 108
cérebro:
  aprendizado e mudança estrutural no, 445-446
  associacionismo e, 154-157
  cérebro visceral, 84
  cocaína e, 207

Damasio sobre emoções e, 562
dualismo cérebro-corpo, 444
estudo do, 52-53, 92, 170, 437
ferimento no, 79, 81, 116, 117
"Histeria em seguida a uma lesão cerebral", 569-570
imagens do, 79, 134
lesões, 52-53, 67-68, 74, 75, 79, 85, 88, 93, 115, 120, 190
mitologia, 170, 200
obra de Edelman sobre o, 413, 419, 432
tumor cerebral, 90, 137, 146, 152
unidade do cérebro e o, 443, 559
Charcot, Jean Martin, 61-103
amour-propre intelectual, 97
caso de Le Log-, 80-82, 86, 519-521
como o "Napoleão das neuroses", 96
criticado por Bernheim, 86
e a cura pela fé, 98
e as "lesões dinâmicas", 67-68, 75, 93
e as diagnoses erradas, 77-86, 88-91
e ciência confabulatória, 98-99, 524
e o caso de Anna O., 107, 133
e o método clínico anatômico, 62
e sugestão, 86, 95-98
elasticidade da diagnose de histeria, 77
experiências com hipnose, 69-72, 74-75, 85-87, 95-97
formação de sintomas inconscientes, 74-75, 82, 90
Freud "sucumbido" pela revelação de Charcot, 76
Freud identifica-se com, 99
Freud venera, 99
idéias como patogênicas, 74, 75
influência sobre Freud, 76, 98-103, 105, 132, 146, 151, 157, 174-175, 185, 189-190, 211, 213, 226, 234, 242, 258, 287, 334-335, 458, 525
internaliza ceticismo dos críticos, 97
"leis de ferro da histeria", 96
metalterapia, 94-95
medo da ignomínia, 96
o novo evangelho de Freud, 102
os estudos de Fliess sob, 60, 204, 286
"paralisias pela imaginação", 75
"pupilo estrela" da Escola de Nancy, 98
sobre a crise histérica, 66
sobre a neurastenia, 177
sobre a tirania das suposições, 520
talentos artísticos e teatrais, 63
teoria da histeria, 64-69, 72-75, 77-103, 119, 135, 138, 141, 157, 163, 185, 189-90, 287, 483, 503
Thornton sobre, 35, 82, 84-90, 119
tratamento de anorexia, 73, 97, 372
Chaufford, Anatole, 78
cheiro, 152
Chesterton, G. K., 24
chistes, piadas, 305
Chodorow, Nancy, 23
Chrobak, Rudolf, 174, 175
Churchland, Patricia, 557
ciência:
apropriação do termo pelo racionalismo, 454
as boas teorias destituem as más, 401-402
e a "mente de Deus", 413
e a natureza humana, 403
e a racionalidade de Deus, 403
e o "racionalismo reversível", 403-404, 406, 409-410, 414
e superstição, 292, 307, 353
empiricismo e, 408
história da ciência moderna, 92, 409, 411-412
holística, 448-451
livre de valor, 457
macroscópica, 448, 450
modelo heróico de, 38, 513
objetividade e impessoalidade da, 454-455
religião e, 403, 409-410, 554
revolução darwiniana, 411-412, 448
Ted Hughes sobre o puritanismo da, 409
ver também Darwin, empiricismo, Newton, pseudociência, racionalismo, teoria Cioffi, Frank
crítica à psicanálise, 34, 36, 413
sobre a obra de Grünbaum, 37
sobre a teoria da sedução, 37, 191, 198
sobre o estilo interpretativo de Freud, 270-271, 525
sobre Sulloway, 511
Clark, Ronald, 82, 175, 276
Clarke, Michell, 108
Cleaver, Robert, 302
clitoral, sexualidade, teoria de Freud, 379
clitóris, 255
cloral, hidrato de, 120, 529
cocaína:
as teorias de Fliess, 206-207, 209

artigo de Freud sobre, 59, 257
episódio da, 55-60
e a independência intelectual de Freud, 103, 212
a informação errada de Freud
sobre a, 56-59, 517
defesa de Freud da, 55-56
Thornton sobre, 35, 59
uso de Freud de, 35, 55-59, 209
Cohn, Norman, 547, 560, 561
coitus interruptus, 179, 180, 182, 307
Collingwood, R. G., 564
Comfort, Alex, 222, 418, 453
Complexo de Édipo:
como patogênico, 241, 242
complexos ataques parciais, 119-120, 152, 520
críticas à teoria, 237-239
desenvolvimento da teoria, 198-199, 235-238, 241-242, 469
e a sexualidade infantil, 264
e distúrbio da personalidade múltipla, 566-568, *ver também* epilepsia
e negação do abuso sexual, 469, 479
Fromm sobre, 238-239
Herman sobre, 469
Jung sobre, 347
Mitchell sobre, 38
origens da teoria, 235-236, 469
repercussão do, 237-238, 256
revisão do, de Klein, 392
comportamento, estudo do:
aversão teológica ao, 424-426, 431
em relação ao cérebro, 444-446
versus a teoria da mente, 420-433
computadorizada, tomografia, 134
comunidade e cooperação:
hostilidade ideológica a, 409
concupiscência, castigada pela razão, 452-453
Condorcet, Marquês de, 404
confissão, 108, 156, 307
do "segredo patogênico"
e a psicanálise, 108, 187, 307-316, 320, 323, 515
versão protestante da, 110
conscienciosidade, 74, 227-228, 232, 441-442
consciência, 21, 182-183, 285, 380
consciente, mente, 229-231, 252
contemptus mundi, 478
contratransferência, 199-200
conversão, 497
distúrbio da, 486-487, 489
histeria, 77, 88, 137
histérica, 171, 186
processo de, 162, 244
somatização e, 497
Copérnico, Nicolau, 400, 401, 409
corpo:
a alma e o, 420-425
a mente como causa de doença do, 73-74, 86-87, 99-101
biologia evolucionária e, 442
comportamento e, 444-446
consciência e, 442-443
corpo, 73-74, 86-87, 99-101
e impureza, 311, 420-425, 461
inteligência do, 443, 465
mente e o, 420-425, 458
o espírito e o, 20, 285, 420-425
unidade do cérebro e o, 443-444, 559
correspondências, teoria das, de Freud, 266-269
contradesejos, sonhos, 158
Courage to Heal, The, 477-479
criacionista, teoria da natureza humana, *ver* tradição judaico-cristã, Crews, Frederick, 8-9
crítica à psicanálise, 34-35, 407, 413
como empirista racional, 407, 411
sobre a obra de Thornton, 511-512
sobre a roupagem de fachada empírica de Freud, 537
sobre o movimento de recuperação da memória, 467, 480-481, 565
crianças, infantil, filhos:
abuso sexual, 35, 192, 362, 468-469, 471-472
análise de, 381-385
como "más", 299, 302, 304
desenvolvimento, 219-220, 230, 304
e o Pecado Original, 302-304
projeção da "ruindade" nas, 299-304
sadismo, 300
ver também sexualidade infantil, Pecado Original
cristianismo:
atitude para com a masturbação, 179-182
cristianismo "medicalizado", 182
descrição dos judeus, 297
doutrinas sexuais, 182, 295
Jung sobre, 354
parábola obscena de Rabelais, 309
pecado, *ver* Pecado Original, tratamento de judeus, 301

psicologia cristã, 420-424
racionalismo cristão, 447, 454
sexualismo do, 182
teoria criacionista da natureza humana, 21, 421, 431-433, 452-454, 458, 461-462
ver também apocalipticismo, Deus, Jesus, tradição judaico-cristã, Pecado Original, messianismo
Cristo, 254, 370
"Freud, que era meu Cristo!", 280
ver também Jesus, messianismo
Critchley, Macdonald, 115
culpa, 188, 313
a obra de Hawthorne e, 311
como desfecho da análise, 320
sentimentos de culpa dos pais, 48
ver também Pecado Original, confissão cultural, análise, 23, 464
Cura das almas, 110
"cura pela conversa", 106, 108, 122, 307

Dallas, E. S., 227
Damasio, Antonio R., 562
Darlington, C. D., 418
Darwin, Charles:
A descendência do homem, 285
A origem das espécies, 18, 278-279, 411, 443
abraça a teologia cristã, 285, 426
ciência holística de, 448, 451
ciência macroscópica, 448, 450
"darwinismo neural", *ver* Edelman
darwinismo social, 285
Dawkins sobre, 412
e a obra de Wallace, 403
e a Royal Society, 391
e a teoria da natureza humana, 413, 415, 417-419, 432, 454, 457-458
empiricismo regenerado de, 279, 448-449
influência sobre Fliess, 213
influência sobre Freud, 33-34, 222-223, 288, 290, 295
influência sobre Haeckel, 213, 222
obra de Romanes, 215
testabilidade de sua teoria, 562-563
Daudet, Alphonse, 63
Daudet, Léon, 63
Davis, Laura, 477
Davis, Philip J., 456
Dawkins, Richard, 412, 563
defesa, 161, 163
degeneração, 261
demonologia:
cristã, 21, 297, 546
e anti-semitismo, 299, 301, 546
medieval, 300, 546
particular de Freud, 327-328, 333, 345, 513-514
psicanalítica, 297-299, 365, 513-514
ver também apocalipticismo, diabo, mal
Descartes, René:
conceito da mente, 420-421, 444
dualismo, 461
e o puritanismo, 553-554
racionalismo, 408
racionalismo reversível, 403
seu sonho, 166
determinismo genético, 418, 555-557
Deutsch, Helene, 334
Deus, 452, 459
e os segredos do universo, 462-463
hábito de adoração a, 29
hipótese de, 403
imagem de na confissão e na análise, 319
Lacan "Deus Pai", 427
o pai de Freud e, 53
psicanálise eleita por, 538
racionalidade de, 403
relação de Jung com, 338-339
relação do messias com, 331-332
relação dos puritanos com, 451
ver também cristianismo, Freud, complexo de Deus, Jesus, Jung, tradição judaico-cristã, messianismo
Deus, complexo de, 319, 323, 342-344
Devereux, George, 237
Dez Mandamentos, 31
diabo:
crianças possuídas pelo, 302
críticas ao *DSM* e ao cienticismo, 569
e as fantasias irracionais na história, 21
Freud, Jung e o fedor do, 345
Gellner sobre o dualismo e o, 544
Moll como o, 327
na demonologia psicanalítica, 298, 364, 513-514
na parábola de Rabelais, 309
nas fantasias apocalípticas, 297
ver também apocalipticismo, demonologia, e o mal
diagnose, erro de, *ver* histeria

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders — DSM, 485-487
diagnósticas, técnicas, 134-135, 177
Diamond, Stanley, 431
Dibbell, Julian, 442
Dickens, Charles, 311
Diderot, Denis, 404
dificuldade, mito da, 463
Dinnage, Rosemary, 541
doenças, males, síndromes:
causas psicológicas, 99-100, 109
dissociativa, distúrbio da identidade, 566-568, *ver também* distúrbio da personalidade múltipla
Freud amplia o conceito de, 286-289
funcional, 488, 489
germes, 73, 100, 178, 190
Groddeck a propósito de, 499
pecado e, 314-315
teoria da doença causada por
visões psicogênicas de, 80-81, 89, 91, 93, 100, 115, 127, 136, 185
Dod, John, 303
Dodds, E. R., 560, 564
doença do neurônio motor, 62-63
Donne, John, 314
Doolittle, Hilda (H. D.), 326
Dora, caso de Aschaffenburg, ataque de, no, 337
fantasias sexuais de Freud, 252, 255-256, 375
Janet Malcolm sobre, 187-188
paciente foge, 378
sonhos no, 252
técnica de interrogação de Freud, 188-189
"teoria da condescendência somática", 145-146
Dostoievski, Fiodor, 311
Dreiser, Theodore, 25
droga, terapias baseadas em, 109
Du Bois-Reymond, Emil, 52
dualismo:
a dissolução de Humphrey do, 442
adaptação de Freud do, 424
anjo-besta, 453, 461, 544, 562, 564-565
cartesiano, 461
cérebro-corpo, 444
corpo-mente, 420-433
e a histeria, 501
Gellner sobre o diabo e, 544
judaico-cristão, 140, 424
Lévi-Strauss e, 432
Dubois, 483
Dunlap, Knight, 271
Dworkin, Andrea, 561

Eames, Peter, 569
Easlea, Brian, 553
Eckstein, Emma, 210
Edelman, Gerald:
darwinismo neural, 413, 419, 432-433, 457-458
sobre a "mente", 444, 446
ego, 74, 163, 269, 306, 425
Einstein, Albert, 298, 409, 443
Eissler, Kurt, 27, 99, 511
Eitingon, Max, 276, 306, 361, 363, 365, 378, 387, 388
análise de Freud de, 325
visitas a Viena, 325, 337
eletricidade como metáfora, 170-171, 177
eletroencefalograma (EEG), 84, 85, 90-91, 134, 152, 492, 523
eletroterapia, 133
Elisabeth von R., 145, 149, 153-159, 164
Ellenberger, Henri:
[*A descoberta do inconsciente*], 30, 110
e o caso de Anna O., 112, 117, 129
e o erro de Charcot, 82
sobre a confissão, 110
sobre a lenda de Freud, 30, 101
sobre a mitologia do cérebro, 170
sobre a recepção do ensaio de histeria de Freud, 524
sobre Charcot, 520
sobre Fechner, 167
Ellis, Havelock, 180-181, 260, 261, 285, 542
Emmy von N., Frau, 139-148, 149, 153
emoções:
abandono das por Lévi-Strauss, 428-429
como patogênicas, 99, 110, 162
denegrição racionalista de, 409, 452-453, 460-462
e a vida interior, 439
e o cérebro, 562
ventilacionismo terapêutico, 525
ver também razão, racionalismo, afeição, afeto,
empirismo:
e o papel da teoria, 96, 450-451
empirismo racional, 403, 447-448
o comportamento no parto, na educação infantil, 450

o descaso de Freud pelo, 29, 202, 238
o pseudo-empirismo de Freud, 234-235, 238, 250, 353, 537
origens religiosas do de Newton, 277
perigos do, 407-408
regenerado de Darwin, 279, 448-449
retórica do de Freud, 195
valor do, 408
encefalite, 119
energia:
conservação de, 167
nervosa, 162, 171
no modelo da mente de Freud, 161, 165-167
sexual, 174
Engel, 488
enxaquecas, 206-207, 209, 570
epilepsia:
histero-, 64, 70-71, 88, 119
"sinais quase insignificantes da", 87
arc-de-cercle (*arc-en-ciel*, arco-íris), 91, 522
ataques auto-induzidos, 91, 505
aura da, 82-85, 520
Babinski e a, 505
Benard of Gordon sobre, 82-83
caso de Katharina, 151
caso de Lucy R., 153
catalepsia como forma de, 87
complexos ataques parciais, 119-20, 120, 152-153, 520
dificuldade de diagnosticar a, 152, 492, 523
do lobo temporal, 84, 88, 93, 119-20, 134, 151-153, 505, 523
e a sífilis, 89
e a vagina, 84, 520
e Le Log–, 80-82, 85-86, 519-520
e os pacientes "histéricos" de Charcot, 64, 84-86, 87-88, 93
de reflexo, 85-86, 119-120
fenômenos pós-ataques, 87, 521
focal, 82, 83, 519-520
Hughlings Jackson sobre a, 83-84, 87, 152
lesão cerebral e, 79
lobo frontal, 90-91, 504-505
no caso de Anna O., 119-120, 134
teorias sexuais de Freud da, 197
um sintoma, não uma doença, 119
"inúmeras epilepsias", 82-83
um caso da do tipo de Charcot, 90-91
epistemologia, 410, 447, 454
Edelman sobre a biológica, 457
Erasmo, 31, 308
Erb, Wilhelm, 206
Erikson, Erik, 20, 26, 221, 262, 300, 510
Erlenmeyer, Albrecht, 57
erógenas, zonas, 196-197
um acréscimo proposto à teoria das, 177-178
espírito, 20, 169, 170-171, 285, 420-425, 428-433
"espiritualistas", visões, 167, 169, 170
Esquirol, Jean, 182
Esterson, Allen, viii, 8, 37, 269, 270, 414
estoicismo, 179-180
estruturalismo, 21-22, 405, 406-407, 427-432, 462, 553, 558
Evans-Mulholland, efeito de, 91
evolucionária, psicologia, 555-557
excremento, 262, 290-291, 314
Exner, Sigmund, 167, 170, 258, 334
Eysenck, Hans, 528

Falconer, Hugh, 278
Falconer, Murray, 84
fálica, sexualidade, 379
fálico, estágio, 236, 264
falsa memória, falsas lembranças, 10, 378, 467-481, 523, 565-568
fantasia, sexual, 230-232, 262, 313, 450
fantasias de Freud sobre pacientes, 251-252, 255, 375
Freud ignora, 251, 261
Nancy Friday e, 561
projeção em crianças, 300
Fechner, Gustav, 30, 167-172
assume a cátedra de Física, 167
como místico e messias, 172
e a *Naturphilosophie*, 168-169
excentricidades de William James, 534
sobre a anatomia dos anjos, 168
Federn, Paul, 305, 306
fellatio, 188, 196, 198, 244, 252, 271
feminismo, 34-35, 470, 477, 479, 481, 561
Féré, Charles, 98
Ferenczi, Sandor, 204, 276, 306, 361
Comitê Secreto, 358
críticas à análise, 321-323
doença e morte, 364
relacionamento com Freud, 361-365
sobre a teoria da sedução, 362-363
sobre Freud, 199, 322, 362

ferimento na cabeça, 79, 81-82
ferimento na cabeça interno, 22, 519-520
ver também cérebro fetichista, comportamento, 260-261
fezes, 266-267, 312
como bebê, 267
pênis, 267
fixação, 218, 262, 265-266, 299
Fleischl-Marxow, Ernst von, 55, 60, 76, 129, 194
Fliess, Robert, 236
Fliess, Wilhelm, 130, 165, 173, 176, 177, 189, 194-195, 197, 201, 202, 204-206, 216, 235-236, 237, 242, 243, 257, 259
carreira médica, 204, 206
caso de Emma Eckstein, 210
como o "Kepler da biologia", 210
e balbucio sem sentido, 208-209
estilo explanatório paralelo ao de Freud, 245-246, 256, 266, 268-269, 271, 279
influência de Haeckel em, 214
influência sobre Freud, 76, 103, 200, 204, 208-213, 225-226, 259-260, 268, 270-271, 280, 283-284, 287, 329-330, 341, 353, 355-356, 458
sexualidade infantil, 213, 215-216, 262, 264, 266, 268
teoria da amígdala-olho, 113-114
teoria da masturbação, 188, 207, 209
teoria da neurose de reflexo nasal, 206-207, 209, 213
teoria da periodicidade, 208, 210
teorias matemáticas, 208, 210, 245, 250, 266, 269, 352
fetichismo do pé, 261, 264
filogenia 218-219, 220, 221, 261
física, 52, 352, 403, 412-413, 422, 455
flogístico, teoria do, 271, 400, 401
Forel, Auguste Henri, 105
formação conciliatória, 243-244
Francesa, Revolução, 405
Frederickson, Renée, 568
Freeman, Lucy, 18
frenologia, 92
Freud, Anna (filha de Freud), 367-395
análise feita por Freud, 373-381
busca a afeição de Freud, 371
como Cordélia, 373
como Demônio Negro, 368, 381
como psicanalista, 373, 381-385, 387-388, 392-394
"Devaneios", 373-375
e a curiosidade sexual de Freud, 379
e a idéia de incesto, 379-380
e a morte de Freud, 391
e a obra de Masson, 35, 206
e a rendição altruística, 378
e Dorothy Burlingham, 388
e masturbação, 374-379, 382-383, 384, 552
e o Comitê Secreto, 365
e o *Lodenmantel* de Freud, 392, 395, 464
e os documentos de Freud, 206, 394
falta de auto-estima, 387
Fantasias de espancamento e
fé no imperador de, 369-370, 391-392
morte de, 404
os lamentos de Freud por, 390
prisões da Gestapo, 390
sobre a briga de Jung com Freud, 357
"Uma criança é espancada", 373-374
Freud, Ernst (filho de Freud), 370
Freud, Jakob (pai de Freud), 47, 50, 53, 54, 235
Freud, Martha (nascida Bernays, mulher de Freud), 56, 58, 61, 75-76, 99, 100, 102
casamento, 100-101
e a doença de Freud, 386, 390
filhos, 367, 371-372
noivado, 52, 55
Freud, Martin (Jean Martin, filho de Freud), 99, 389, 390
Freud, Oliver (filho de Freud), 370
Freud, Sigmund:
vida
abre a clínica médica, 101, 133
análise da filha, 373-381
aulas, palestras, 279, 282
auto-análise, 202-203, 225-226
casamento, 101
casos, *ver* históricos clínicos
modelo da mente, 161, 165-167, 171, 173
chega à Inglaterra, 390
comemoração do qüinquagésimo aniversário, 305
Comitê Secreto, 357-361
correspondência com Fliess, 204-206
destrói trabalhos, 45-46
doenças, 385-386, 389-391
educação, 51-52
encerra a prática médica, 391
episódio da cocaína, 55-60

Hospital Geral de Viena, *52*, *55*
infância, 46-50
Instituto Brücke, *52*
lê trabalho de Charcot para a Sociedade de Médicos Vienenses, 101-102
morte, 391
nascimento no pelico, 46
noivado, *53*, *55*
parte de Viena, 389-390
pesquisador de anatomia neurológica, *53*
Privatdozent em neuropatologia, 61, *258*, 260
Professor-assistente, *258*-260
relacionamento com Fliess, 211-213
reputação como neuroanatomista, 212
teoria da sedução, 189-203
teoria do inconsciente, 226-*235*
visita o hospital de Charcot, 61, 72, *75*-76, 98-99
caráter e personalidade
ascetismo, 368
carisma, 279, 281
ceticismo, 116, 172
chave única, a busca da 177-176, 186, 243
conformidade intelectual, 47
"conversão" por Charcot, 101, 102
credulidade, *57*, 98-99, 100, 206, 210, 211, *353*
dependência intelectual, 102, 103, 106
e a feitura da lenda, 30-34, 39, 40, 129-130, 131-132, 206
estilo explanatório acompanha o de Fliess, *245*-246, *256*, 266, 268-269, 279
estoicismo, 390
evita intensidade emocional, 238-239
exagera sucessos terapêuticos, *58*-59, 143-*145*, *156*-157, 193-*195*
excessiva generalização, amor pela, 204, 243
expectativas dos pais, *53*-54, 370-371
"falsidade", acusação de, *59*, 128-129
fama, necessidade de Freud de, 46, *50*, 193, 212, *258*, 371, 391-392
generosidade e coragem moral, 288
honestidade e desonestidade, *59*, 128-129, 130, 144, *145*, *195*, 399
idealização de professores, 76, 99, 102
identidade messiânica, *ver* Freud: papéis e imagens, *ver também* messianismo
identificação com Charcot, 99
isolamento, mito do, de Freud, 27, 29, 30, 102, 204, 206
monoteísmo etiológico, *ver também* chave única, a busca da ambição, 29, *45*, 46, 49-*53*, *58*, 61, 129-130, 203, 212-213, *257*, 464
necessidade da revelação, *55*, *57*, 193-194, 213, *352*
necessidade de dominar, 333-334
necessidade de ser amado, *50*, 280, 326, 331-332, 334-*335*
patriarcalismo, 470, 472
rebeldia intelectual, 17
"Reinado" de, *51*-52, 76, 391-392
sensação de fracasso de Freud, *54*, *257*
sentimento de eleição, *54*, 212, 332
submissão intelectual, 76
ternura por Anna, 391
uso da lenda de Anna O., 131-132
relacionamentos
com a mãe, *235*-237, 238-239
com Anna, 366, 368-381, 385-387, 389-392
com os pais, 46-*51*, *53*-*54*, *57*, *235*-239, 469
com os seguidores, *25*, *275*, 280-283, 306-307, *325*-326, 329, 333-334
possível caso amoroso com a cunhada, *254*-*255*, 346, *540*
tratamento a críticos e dissidentes, 326-330, 333-*335*, *345*
ver também Adler, Breuer, Charcot, Ferenczi, Anna Freud, Fliess, Jung, Rank, Stekel
históricos clínicos
Cäcilie M., *531*
Dora, 145-146, 187-189, *252*, *256*, 337, *375*, 378, *ver também* caso de Dora
Elisabeth von R., 145-146, 149, *153*-159, 164
Emma Eckstein, 210
Emmy von N., 139-148, 149, *153*
Homem dos Lobos, *267*
Homem dos Ratos, *541*
Katharina, *150*-151, *152*-153
Lucy R., 149, *152*, 164
M-l, 138-139, 146, *153*
Pequeno Hans, 238
ver também o caso de Anna O. (Breuer)
papéis e imagens
adorador de herói, *52*, 76, 341-342, *458*
como "advogado de acusação", 187
como "cavaleiro galante", 27
como "filho porco", *50*
como "pescador de homens", 280
como apóstolo, 101

como aventureiro, 18, 281
como confessor, 187, 307
como *conquistador*, 103
como Cristo, 280, 333
como curandeiro, 100, 283, 287-288
como déspota, 365
como Deus, 29, 40, 159, 282, 319, 322-323, 342-343, 344, 346, 361
como discípulo, 211, 334-335, 341
como explorador, 17, 206
como fazedor de milagres, 131-132
como fundador de religião, 276, 546
como gênio, 29, 45
como gigante, 32
como grande homem, 50, 305
como herói, 24, 27, 32, 34, 40-41, 45, 344, 359
como imperador, 370
como inspetor de polícia, 187-189, 192-193
como líder, 279-280, 281, 335, 341, 365
como líder de igreja, 276
como messias, 24, 54, 75-76, 131, 172, 211, 213, 275, 279-280, 288, 458, 470-471, 515, 539
como Moisés, 24, 130, 340
como moralista, 254-255
como pai, 372
como papa, 330-331
como profeta, 280, 281, 283, 297, 539
como redentor, 283, 323
como rei, 51-52, 76, 212, 391-392
como sábio, 283
como solitário, 27, 202, 391-392
como um "bom rancoroso", 334-335
como vencedor, 47
obras
"A Etiologia da Histeria", 191, 193, 195, 471, 571
A história do movimento psicanalítico [*On the History of the Psychoanalytic Movement*], 130
A interpretação de sonhos [*The Interpretation of Dreams*], 235, 242, 245-247, 249-251, 257, 279, 303, 337, 352
A psicopatologia da vida cotidiana [*The Psychopatholgy of Everyday Life*], 138, 257, 305
"A psicoterapia da histeria" ["The Psychotherapy of Histeria"], 156
"As neuropsicoses de defesa" ["The Neuro-Psychoses of Defence"], 161
Esboço de psicanálise [*Outline of Psicanálise*], 390
Estudo autobiográfico [*An Autobiographical Study*], 130, 131, 198, 241
Estudos sobre a histeria [*Studies on Hysteria*], 107, 111, 113, 116, 121, 129, 134, 156, 161-162, 165, 173, 174, 194, 203, 307
Ilusões e sonhos em "Gradiva", de Jensen [*Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva*], 371
Lições introdutórias sobre a Psicanálise [*Introductory Lectures on Psycho-Analysis*], 253, 299
"Luto e melancolia" ["Mourning and Melancholia"], 158
"Mecanismo físico dos fenômenos histéricos" ["On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena"], 185
Moisés e o monoteísmo [*Moses and Monotheism*], 390, 391
"Notas sobre um caso de neurose obsessiva" ["Notes of a Case of Obsessional Neurosis"], 541
O ego e o id [*The Ego and the Id*], 269
Personalidade e erotismo anal ["Character and Anal Erotism"], 266
Projeto para uma psicologia científica [*Project for a Scientific Psychology*], 165-167, 170-172, 173, 174, 189, 226, 425
Psicologia de grupo e a análise do Ego [*Group Psychology and the Analysis of the Ego*], 334
"Sobre as transformações do instinto como exemplificado no erotismo anal" ["On Transformations of Instinct as Exemplified in Anal Erotism"], 266
Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [*Three Essays on the Theorie of Sexuality*], 202, 221, 235, 256, 260, 275, 542
Uma breve história da psicanálise [*A Short Account of Psychoanalysis*], 292
"Uma criança é espancada" ["A Child is Being Beaten"], 373-374
Freud, Sophie (filha de Freud), 368, 370-372
Friday, Nancy, 20
e fantasias sexuais, 561
sobre a masturbação, 376
Friedan, Betty, 34
Friedell, Egon, 389
Friedländer, Hofrat, 345
Friedmann, Manna, 395
Froment, J., 506
Fromm, Erich, 23, 26, 262

crítica a Freud, 26, 222
sobre Hitler, 298, 456
sobre o Complexo de Édipo, 238-239
Frye, Roland Mushat, 544

Galeno, 99
Galileu, 400, 401, 403, 447, 454
Gall, Franz Joseph, 93
Galton, Francis, 337
Gamgee, Arthur, 70
Gamlin, Linda, 500, 570
Gandhi, Mahatma, 282
Gardner, Martin, 208
Gasman, Daniel, 214, 457, 538
Gastaut, Henri, 88, 119, 152
Gaub, Hieronymus David, 111
Gaupp, 483
Gay, Peter:
Freud: A Life for Our Time [*Freud, uma vida pelo nosso tempo*], 39-41
ignora o erro de Charcot, 82, 91-92
sobre a obra de Roazen, 510
sobre a teoria da sexualidade infantil, 283-284
sobre Freud e seus seguidores, 306-307, 329
sobre o caso de Anna O., 129, 132
sobre religião e psicanálise, 330-331, 461-462
Gellner, Ernest, 34
sobre o dualismo anjo-besta, 510, 564-565
sobre o Inconsciente, 226, 293, 539
genitais, órgãos, 174, 188, 250
boca e ânus como, 261-262
genital, sexualidade, 379
germe, teoria da doença causada por, 73, 100, 177-178, 190, 242
Geschwind, N., 119
Gide, André, 24
globus hystericus [globo histérico], 65, 66, 84, 85, 521
Goad, John, 400
Goethe, Johann Wolfgang von, 52, 108, 205
Gomperz, Heinrich, 251
gótico, romance, 228
Gould, Stephen Jay, 213
Graf, Max, 280-281, 284, 306, 330
Grécia clássica, 564
Greer, Germaine, 34
Griffin, Susan, 561
Groddeck, Georg, 499, 570
Grosskurth, Phyllis, 18, 361, 373, 553
Grünbaum, Adolf, 36, 37, 512
Guillain, Georges, 518
Gulliver, Viagens de, 290, 295-296, 547

Hacking, Ian, 567-568
Haeckel, Ernst:
influência sobre Fliess, 213, 215
influência sobre Freud, 215, 219-220, 262, 270-271, 290, 424
influência sobre Hitler, 214
lei biogenética, 213-215, 219, 222
oposição à religião, 214
"religião científica" de, 214
teoria da alma, 214
Hall, A. Rupert, 554
Hare, E. H., 530, 535
Harrington, Anne, 68
Harvey, William, 68, 96, 445
Hawking, Stephen, 413
Hawthorne, Nathaniel, 311
Hebb, Donald, 444
Heine, Heinrich, 369-370
Helmholtz, Hermann, 52, 242
Helvécio, Claude-Adrien, 404
hemianestesia, 73, 94
Henner, K., 85, 88, 521
Heráclito, 17
Herbart, Johann Friedrich, 30
Hering-Breuer, reflexo de, 105
Herman, Judith, 470-471, 472-474, 475, 566, 568
Hersh, Reuben, 410
Hess, Moses, 405
Hierons, Raymond, 517
Himmler, Heinrich, 389-390
hinduísmo, 298
hipnose:
magnetismo animal e, 69, 95
obra de Braid sobre, 69
o uso de Breuer da, 186
o uso de Charcot da, 69-72, 74-76, 85-87, 95-97
o uso de Freud da, 133, 143, 186
Thornton sobre, 85
Hipócrates, 92, 99
Hirschmüller, Albrecht, 131, 528
histeria:
histeria, geral
agnosticismo em relação à, 135-136, 483-484
como "categoria espúria", 531
como *idée fixe* diagnóstica de Freud, 139

como "síndrome de conveniência", 135
como diagnose, 135-138, 483-501
como falsa diagnose, 135-136, 483-501
conceito da, 65, 135-136
defesa de Walshe da", 484-485, 498, 503
desaparecimento da, 77-78, 88, 483-484
divergência de Freud-Breuer, 186
e abuso sexual, 35, 183, 471-472
e dualismo, 501
e somatização, 496-498
globus hystericus, 65, 66, 84, 85, 521
"Histeria Em Seguida a Uma Lesão Cerebral", 509-570
idéias, papel responsável pela, 73-74
imitação de outras doenças, 66, 89, 141, 484, 488, 500
inexistência da, 137-138, 187n, 458, 500, 532
"lesões dinâmicas" e, 67-68, 75
major e *minor*, 67
Marsden sobre, 487-496
masculina, 73, 74, 101
Micale sobre, 80-81, 89, 492, 517, 518, 522, 523
Slater sobre, 135-138, 159, 483, 487, 489-491
teoria da histeria da madre ou útero, 65, 83-84, 135, 137, 520
teoria da, de Charcot, 64-69, 72-75, 77-103, 135, 138, 141, 157, 163, 185, 189-190, 287, 483, 503
teste de Babinski para a, 503-506
Thornton sobre, 35, 82, 84-90
traumática, 73-75, 80-85, 96, 108, 163, 185, 189-190, 199-200, 243-244
traumas não-sexuais e, 185, 186
histeria e psicanálise
"A Etiologia da Histeria", 191, 193, 195, 471
apelo da teoria de Freud da, 325
"dos Fenômenos Histéricos", 185
Estudos sobre a histeria, 107, 111, 113, 115-116, 121, 129-130, 134, 156, 161-162, 164-165, 165, 173, 174, 175, 203, 307
no caso de Anna O., 106, 107, 112, 119, 132
no caso de Dora, 187n
no caso de Elisabeth von R., 154, 157
no caso de Emmy von N., 146-147
no caso de Katharina, 151
no caso de Lucy R., 149, 152, 164
no caso de M-I, 138-139, 146, 152
"Sobre a Histeria Masculina", 101
Sobre o Mecanismo Psíquico
"teoria da condescendência somática", 114n, 145
Thornton sobre, 35, 82, 84-90
visão da, de Jung, 337
"histeria" como erro de diagnóstico: 35, 78, 85, 135-139, 488-489, 491-493, 498-501, 522
bolsa faríngea, 521
complexos ataques parciais, 119
e apendicite pélvica, 187n
e blefaroespasmo, 488
e bolsa faríngea, 521
e câibra de escritor, 488
e câncer, 521
e disfonia espasmódica, 488
e distonia de torção, 488
e doença de Parkinson, 488
e doença vascular, 136-137
e epilepsia do lobo frontal, 90-91, 504, 522-523
e epilepsia do lobo temporal, 84-85, 87-88, 93 119, 152
e esclerose múltipla, 89, 136-137
e hepatite viral, 500
e hérnia do hiato, 521
e lesão cerebral, 519-520
e papo tireóide, 521
e rede pós-cricóide, 521
e refluxo de esofagite, 521
e sarcoma, 138-139,
e sífilis, 89, 522, 523-524
e Síndrome de La Tourette, 141-142
e tumor cerebral, 137, 138
e úlcera péptica, 521
Gastaut sobre, 88
Guirard (1914) sobre, 522
Henner sobre, 85, 88
Marsden sobre, 487-488
Micale sobre, 89, 522
Miller sobre, 491-492
Slater sobre, 136-138
Thornton sobre, 84-90
Willis (1648) sobre, 137
histérica, conversão, 77, 88, 137, 171, *ver também* conversão
histérica, paralisia, 65, 72-83, 79-81
histéricos, ataques, 65-67, 73-74, 83, *ver também* ataques, epilepsia
histero epilepsia, 64, 70-71, 88
históricos clínicos, *ver* Anna O., Dora e Freud: históricos clínicos

Hitler, Adolf, 29, 204
fuga de Freud de, 389, 391-392
Hoare, Samuel, 389
Hobbes, Thomas, 232-233
Holbach, Barão de, 404
holística, ciência, *ver* Darwin Holmes, Jeremy, 509
Holt, Robert, 171
Hoems, O., 120
homossexualismo, 20, 260-261, 296-261, 296-297, 298, 361, 542
Hooykaas, R., 553
Horney, Karen, 23, 26, 222
Hospital Nacional de Doenças Nervosas, 136
Hostiensis, Cardeal, 307
Hudson, Liam, 555
Hughes, Ted:
ciência e, 402-415
construção da teoria da, 402, 414-415, 417, 464-465
estudo psicológico da, 455
humana, natureza:
"leis" da, 405, 415, 463
"Modelo de Padrão Ciência Social" de, 555
obra de Edelman sobre, 419-420
sobre o puritanismo da ciência, 409
teoria criacionista da, 21, 421, 431-433, 450, 452-454, 458, 461-462
teorias formais e informais da, 232-233, 444
teorias modernas da, 21
humor, teoria do, 171
Humphrey, Nicholas:
dissolução do problema mente-corpo de, 439-440, 444
fome e "repressão", 230
sobre a função evolucionária do intelecto, 439-440, 459-461
Hunt, Lynn, 513, 563, 565
Hunter, Richard, 530
Hurst, Arthur F., 524
Hurst, Lindsay, 119
Huxley, Thomas, 279
iconoclastia:
como expressão da ortodoxia, 31
id, 269, 292, 306, 425
Ignácio de Loyola, 554
Iluminismo, 304
a visão de Swift, 295-296
Freud como filho do, 171-172
Isaiah Berlin sobre o, 404
racionalismo, 227, 295, 403-404, 411-412
imaginação, 459-460, 465
impureza:
apocalipticismo e, 285, 297, 345, 436, 560
confissão de na análise, 316, 319, 320
dos yahoos de Swift, 290
e aniquilação dos seres humanos, 299
e confissão, 311-312, 314-315
e dualismo, 228, 340
fisicalidade e, 423, *ver também* corpo
rejeição pela personalidade messiânica, 332
sentimentos de, de Jung, 340
ver também apocalipticismo, corpo, imundície, pureza
imundície, 48, 50, 232, 290, 311
"A fantasia de imundície", 510 "The Fantasy of Dirt"
escatologia e pecado, 314
ver também pureza, impureza
incesto, 476-478
divergência Freud-Jung, 347
lembranças recuperadas de, 473-474
pai-filha, 380, 470
tabu, 219-220, 237-238, 380
teoria da sedução, de Freud, 470-471
inconsciente:
atitude de Jung para com o, 350-351
como o eu mau, 285, 292
como repositório de provas
conceito de, 226-229, 232-235, 238-239, 258, 287-288, 292, 293, 350, 353, 424
formação de sintomas, 75, 82, 90, 517
importância do, 202
lembranças, 133, 156
papel patogênico do, 229, 287
processos de repressão, 231
pseudo-empíricas, 234-235, 238
sonhos e, 235
individualismo, 413-414
infância, 299-302
infantil, teoria da sexualidade:
atitude de Freud com sua teoria, 284, 347
auto-análise de Freud e, 202, 203
como hipótese carfanaum, 265
consagração da, 284
desenvolvimento da teoria, 213, 217, 221-222, 225, 256, 262-266, 305

e o Pecado Original, 286-292
Fliess e, 200, 213, 215-217, 262, 264, 266, 268
Jung e, 346-347
origens biológicas, 213-223
Três ensaios, 202, 221, 235, 256, 275
um acréscimo proposto à, 264-265
instinto da morte, 306
instintos, componentes, 262
intelecto, 428-429, 439-440, 459-460
Internacionais, Congressos Psicanalíticos, 275, 340, 348-349, 358, 365, 373
Internacional, Associação Psicanalítica, 327, 349, 365
islamismo, 21
Israëls, Han, 37, 191, 195, 198

Jackson, John Hughlings, 83, 84, 87, 163
Jacob, Margaret, 513, 563, 565
Jakobson, Roman Osipovich, 430
James, Henry, 439
James, William, 534
Janet, Pierre, 30, 110, 119, 525
curas pela confissão, 110
e sugestão, 562
sobre Charcot, 95-96
Terapia Primal de Janov, 525
Jenyns, Leonard, 278
jesuítas, 554
Jesus:
como psicólogo, 421
como um falo no sonho de Jung, 339
e a psicanálise, 20, 334
e na parábola obscena de Rabelais, 309
e o comportamento messiânico, 277-278,
Freud compara Jung a, 342
Freud e, 280, 515
história e lenda de, 31, 33-34
Jung e, 340
Schweitzer sobre, 33-34
sobre adultério e fantasia, 254-255
ver também apocalipticismo, cristianismo, Freud, tradição judaico-cristã, Jung, messianismo
João XXIII, papa, 299
João Batista, 377
Johnson, James, 176
Johnson, Paul, 516, 543
Jones, Ernest, 23, 39-40, 50, 52, 61, 82, 101, 305, 325, 328-330, 340-341, 349, 361, 390
sobre o caso de Anna O., 112, 129, 130, 131
sobre episódio da cocaína, 56, 57, 58
sobre Ferenczi, 364
e correspondência com Fliess, 205
sobre relacionamento Freud-Fliess, 211, 225
Freud adverte Anna sobre, 372
sobre o complexo de Deus, 318-319, 342-343
sobre as origens do complexo de Édipo, 235-236, 469
sobre a psicanálise uma religião, 330
relacionamento com Freud, 223, 306, 357-358, 360, 372, 390
sugere Comitê Secreto, 357-358
biografia de Freud, 28-30, 32, 39-40, 386
Jorden, Edward, 65
Joyce, James, 19
Judaica, cultura, 54, 285, 289, 292, *ver também* anti-semitismo, tradição judaico-cristã, judaísmo
judaico-cristã, tradição:
apocalíptica, *ver* apocalipticismo
dualismo, 228, 285, 424
e a sociobiologia, 557
e cabras, 296-297
e estruturalismo, 427-433
e psicanálise, 19-22, 302, 330, 334, 545-59
escatologia, 21, 297
fantasias misóginas e, 563
hábito mental de ovelhas
iconoclasmo como parte de, 31
ideologia sexual, 254-255, 284, 294-295
moralidade, 254-255, 291, 320
relação de Fechner com, 172
relação de Freud com, 304, 319-320, 353, 401, 424, 426-427, 432
relação de Fromm com, 298
suposições psicológicas, 429-430, 432
teoria da natureza humana criacionista, 21, 421, 431-433, 452-454, 458, 461-462
ver também apocalipticismo, cristianismo, Freud, Deus, natureza humana, Jesus, Jung, messianismo, psicanálise
judaísmo, 21, 31, 546, *ver também* cultura judaica
Jung, Carl Gustav, 337-356, 306, 327, 329, 333, 369, 456
como o tipo cristão, 343-344
e Bleuer, 172, 337
e Deus, 338-339, 344
e Eitingon, 276
identidade messiânica de, 339-340, 344-345, 351
identidade religiosa, 345, 353-356
interesses ocultistas, 352-353

"O culto a Jung", 355n
odiado no movimento psicanalítico, 350
"paixonite" religiosa por Freud, 344
rompe com Freud, 330, 334-335, 347-356, 357-359, 365
sobre a teoria da sexualidade infantil, 284, 346-347
sobre o caso de Anna O., 112, 130-131
sobre o caso de Freud com a cunhada, 346, 540-541
sobre o cristianismo, 354
ver também Freud, messianismo, psicanálise

Kafka, Franz, 19
Kalmin, Leon J., 559
Kanner, L., 531
Kaplan, Harold, 496-497
Katharina, 150-151, 153
Kelly, Alfred, 538
Kemsley, Douglas S., 554
Kendrick, Walter, 18, 38, 203
Kepler, Johann, 447
Kerr, John, 541
Ketcham, Katherine, 481
Kirk, Stuart A., 569
Klawans, Harold L., 520
Klein, Erich, 553
Klein, Melanie, 262, 392-393
Knights, L. C., 457
Koch, Robert, 73, 100, 178, 190, 242
Kohut, Heinz, 26
Koller, Carl, 56
Kovel, Joel, 23, 510
Krafft-Ebing, Richard von, 190, 204, 258-259, 260
teoria da sedução como "conto de fadas", 259
Kranz, 484
Kris, Ernst, 205
Kubie, Lawrence, 23, 312
"A fantasia da imundície", *"The Fantasy of Dirt"* 510
Kuhn, Thomas, 401
Kuper, Adam, 428
Kutchins, Herb, 569

Lacan, Jacques, 31, 77, 401, 425, 436
como "Deus Pai", 427-428
Laing, R. D., 312
Laio, complexo de, 238
Lamarck, Jean de, 19, 219, 354
lapsos da linguagem, 257
Lasègue, Charles, 65
Lavoisier, Antoine Laurent, 401
Lawrence, D. H., 20, 351
Lawson, Annette, 548
Leach, Edmund, 429
Lear, Jonathan, 514
Lee, R. S., 293
Legman, Gershon, 17, 20, 560, 561
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 227
Leidesdorf, Professor, 101
Le Log– (paciente de Charcot), 80-82, 86-87, 519-520
Lenin, Vladimir Ilich, 29, 405
Lennox, W. G., 87
lesões "dinâmicas", 67-68, 75, *ver também* cérebro
Lesser, R. P., 89-90, 505-506
Lévi-Strauss, Claude, 22, 406, 420, 427-432, 437
como pensador apocalíptico, 431
e dualismo, 432
e São Paulo, 558
Lewis, Aubrey, 483, 484, 487, 489
Lewontin, R. C., 557
Lhermitte, 485
libido, 131, 176-177, 284, 306, 378
Liébeault, Auguste, 86, 94, 98, 100
Lieben, Anna von, 531
linguagem, 430, 440, 450-451, 460
Lipowski, Z. J., 497, 570
Lishman, William Alwyn, 142, 521, 526-527, 532
livre associação, 133, 186, 233, 316
localização, cerebral, 63, 83
Lobo, Homem, 267
lombar, punção, 134, 527
Lucy R., 149, 152, 164
Lutero, Martinho, 20, 102, 308
Lyell, Charles, 278

mãe
como especialista em crianças, 448
relação de Freud com a dele, 235-237, 238-239
sumiço na psicanálise, 366
ver também crianças, Complexo de Édipo, relação mãe-filho
mal, maldade, 451, 475-476
confissão e, 311-312
crianças como más, 302, 303

doutrina psicanalítica do, 289, 294, 304
Freud sobre o bem e o, 297
o Inconsciente como, 286, 292
ver também apocaliticismo, demonologia, diabo, Pecado Original
M-1, caso de, 138-139, 146, 153
McClelland, David, 294, *555*
missão religiosa de Freud, *545-547*
McGinn, Colin, 420, 441-443
Macmillan, Malcolm, 68, 243, 269, 270, *519*, *520*, *531*, *535*
Freud Evaluated, 37, *513*
sobre a catarse emocional, *525*
sobre Freud e hereditariedade, 270
sobre influências não-intencionais na terapia, *568*
sobre o apelo da psicanálise, *513*
sobre o ego e o id, 269
sobre William Harvey, 68
McWilliam, Candia, 40
Malcolm, Janet, 187-188, 326
Malcolmson, Kenneth, *521*
Malinowski, Bronislaw, *265*
Malraux, André, *564*
Mann, Thomas, 24, 26, 27, 29, 40, 214
"manual, erotismo", *264-265*
"manual, estágio", *264-265*
Manuel, Frank, *54*, 276-277, *516*
sobre a dúvida messiânica, 277
Marcus Steven, 28
Marcuse, Herbert, 436
Marie, Pierre, 86
Marsden, C. D., 487-496
Martin, Alfred E., *527*
Marx, Karl, 22, *25*, *351-352*
influência de Darwin sobre, 412
influência e *status*, 19, 29-30, 38
teoria da natureza humana, 406, 414
marxismo, 21, 407, *452*, 462-463
abraça ortodoxia judaico-cristã, 407-408
masoquismo, 260-261, 312, 373, 375
Masson, Jeffrey:
Against Therapy, 36, 321
e cartas Freud-Fliess, *205*
e o movimento de recuperação da memória, 471, 472-473, 474-476, *568*
sobre a teoria da sedução, *35*-37, 190, 198-200, 471, 472-473, 474-476, *568*
recepção da obra, *35*-37, 38
Assault on Truth The, *35*, 36, 190, 470, *474-475*, 480
Final Analysis, 36
masturbação, 178-183, 186, 383, 384
atitude de Freud para com, 19-20, 178, *375*, *535*
atitude estóica com, 179-180
como causa de morte, 182
confissão católica e, 307
cristianismo "medicalizado" e, 182
e a análise de Anna Freud, 373-378
e a doutrina cristã, 179-182
e insanidade, 182
Freud adverte o filho sobre, *535*
mulheres e, *375*-377
neurastenia e, 179
no caso de Dora, 179, *375*
teorias de Fliess, 178-179, *375*, *535*
teorias de Freud, 179, 182-183, 186, 207, *375*-376
materialismo, 169, *351*, *545*
matemática:
newtoniana, 208, 243
perigos da, 410, *456*
teorias de Fliess, 208-209, 210, *245-246*, *250*, 266, 269, 271
Maudsley, Hospital, 137, 484
Mead, Margaret, *555*
Medawar, Peter, 399-403, 406, 410, 412
"medicalização" do cristianismo, 182, *531*
medicina, história da, *517*
e relativismo, *522*, *528*, *530*
progresso técnico na, 134-135
visão de Whig da, 134-135, *530*
medicina psicossomática, 100n,
Charcot, Freud, Groddeck e, 498-501
memória, lembranças:
de Anna O., 125-126
estrutura patogênica da memória, *157*
falsas memórias, 10, 378, 467-481
lapsos de, *257*
maleabilidade das, 476
memória inconsciente, 133, 233
pressão técnica, 149, *154*
recuperada, 377n, 467-481
reprimida, 108, 110, 230, 473
teoria da sedução e, 191-194
traumática, 230
Mendel, Gregor, 268, 418
meningite, tuberculosa, 117-118

menstruação, 207-208
mente:
como causa de doença, 86-87, 99-101, 169, 499-501
conceito cartesiano da, 420-421, 444
conceito de "teatro privado" da, 440
doutrina tradicional da, 432
e corpo, 420, 441-442, 458, 461
e pureza, 461
Edelman sobre, 420, 432, 444, 446
Gilbert Ryle sobre, 420-421, 439-441, 558
Lévi-Strauss sobre, 420
modelo de Freud da, 161-167, 173, 292, 420
modelo psicomecânico de Exner da, 167
problema da, 420, 424, 443
teoria da, de Freud, 161-167, 171
ver também comportamento, corpo, cérebro, mitologia do cérebro, teoria criacionista da natureza humana, dualismo, alma, espírito, inconsciente
mérito, valor, conceito de, 297, 546
Merton, Robert K., 553
Mesmer, Franz Anton, 69, 94, 110
mesmerismo, 69, 100, *ver também* hipnose
messianismo:
a versão de Freud do caso de Anna O. como exemplo de seu, 131
cultos messiânicos, 331-333, 401
e projeção pelos seguidores, 25
expectativas dos pais e, 49-51, 54
fantasias messiânicas, 50
Fechner como místico e messias, 172
Fliess visto como messias por Freud, 211, 212-213, 341, 538
Freud como líder messiânico, 24, 276, 279-288, 334, 458, 545-546
Freud e seus seguidores, 280-283, 333-334, 401
identidade messiânica de Freud, 24, 54, 76, 131, 172, 211, 212-213, 275, 279-280, 287, 458, 470-471, 515, 538
identidade messiânica de Jung, 338-339, 344-345
impureza e, 332, 338-339
judaico, 54, 516, 542-543
Jung e Freud como messias, 351
Manuel sobre, 54, 276-278, 516
messiânica em Fliess, 76, 212-213
o messias como "verme", 331, 332
padrão de convicção insegura, 276-277, 542-543
personalidade messiânica de Newton, 53-54, 276-279, 331-333
personalidade messiânica, 24-25, 49-50, 53-54, 331-333
projeção de Freud de sua identidade
Sabbatai Sevi, o "falso messias", 516, 542
ver também apocalipticismo, Fechner, Fliess, Freud, Deus, complexo de Deus, Jesus, Jung, tradição judaico-cristã, Newton
metaloterapia, 94, 95
Meynert, Theodor, 30, 52, 62
mitologia do cérebro, 170
associacionismo *fisiológico*, 157, 163
influência sobre Freud, 52, 76, 103, 334
Micale, Mark, 89, 492-493, 517, 518, 522
sobre erro diagnóstico de sífilis, 89, 522
sobre o caso de Le Log–, 80, 81, 82
sobre o desaparecimento da histeria, 519, 522
Midgley, Mary, 568
sobre a divisão entre razão e sentimento, 452, 562
Mill, John Stuart, 565
Miller, Alice, 553
Miller, Laurence, 116, 491-493, 505, 522
Millet, Kate, 34
Ministério da Educação, 258
misoginia, 34, 147, 479, 561
Mitchell, Juliet, 38
Mitchell, Silas Weir, 64
"Modelo Padrão de Ciência Social" da natureza humana, 555
Moebius, 260
Molière, 495
Moll, Albert, 216, 260, 326-327, 333, 514
Monakow, Carl von, 559
monismo, 214
More, Hannah, 303
morfina, 55, 57, 58-59, 113
Morton, W., 71
Moisés, 23, 31, 102, 130, 340, 342
Moser, Fanny, 148 *ver também* Emmy von N.
mulheres:
abuso sexual e movimento de recuperação da memória, 468-480
aversão de Freud pela sexualidade das, 20
contribuição para a teoria
denegrição psicanalítica de, 34-35
e a masturbação, 375-377
feminismo e, 34-35, 469-470, 477, 479, 481, 561

misoginia, 34-35, 147, 479, *561*
psicanalítica, 366
sexualidade fálica e genital nas, 379
tratamento de Freud às pacientes, 470-473
múltipla, distúrbio da personalidade, 523-524, *566-568*
múltipla, esclerose, 62, 89, 118-119, 136-137, *521*

Nancy, Universidade de, 86
Nancy, Escola de, 96, 98
nasal, neurose do reflexo, *ver* Fliess
nascimento:
teoria do nascimento anal, 266-268
trauma do, 359
Naturphilosophie, 168-169
nervosa, energia, 171
Neue Freie Presse, 108
neurastenia, 135, 176-180, 182-183, 307
como refúgio para a incerteza diagnóstica, 135, 177
e masturbação, 178-180, 182-183
inexistência, 182-183
sintomas de, 176-177
neurologia:
carreira de Freud, 52-53, 97, 105, 212
de agora, 171-172, 457-458
do século XIX, 171, 176-177
trabalho de Charcot, 61-62, 105
neurônios, 166
neurociência, 413, 444, *ver também* cérebro, Edelman
neuroses reais, 178, 243
neuróticas, doenças, 253, 287
Newson, John e Elizabeth, 449
Newton, Isaac, 168
crenças religiosas, 403, 409, 423, 447, 448, 462
e matemática, 208, 243
identidade messiânica, 54, 276-280, *516*
Royal Society, 391
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 27, 30, 462
Nin, Anaïs, 359
Nineham, D. E., *515*
Noll, Richard, 355n
Nolte, Ernst, 301-302
Noonan, John T., Jr, 535, 547
Nothnagel, Hermann, 258
Novo Testamento, 179, 340, 478, *546*

objeto, escolha, 387
obsessiva, neurose, 173
obscenidade, 20, 141, 182, 231, 251, *256*
Ofshe, Richard, 481, *568*
Ojemann, George, 117
ontogenia, 218, 260-261
Ophuijsen, van, 365
oral, erotismo, 265-266, 291
oral, sistema sexual, 197
oral, estágio, 264
orgasmo, 182, 263
orgásmica, potência, 230
orgânica, analogia, 266-268, 542
orgulho humano, 293, 294
Ormerod, J. A., 483
orogenital, contato, 261
Orr-Andrawes, Alison, 118-120, 528
ortodoxia, 19-20, 22, 25, 364, 407-408, 461
ópio da, 407-408
Orwell, George, 251
Ovídio, 268
Owen, A. R. G., *66*

Page, Herbert, 73
pais-filhos, relação de, 47-51, 238
pan-eróticos, rituais, 265
Pappenheim, Bertha, 112, *ver também* o caso de Anna O.
Pappenheim, Else, 141
paralisia, 65-66, 72-75, 79-81, 106, 111
"paralisia por imaginação", 75
Parkinson, mal de, 62, 488
Parsons, Malcolm Robson, 118, 510-511
Pascal, Blaise, 227, 288
Pasteur, Louis, 73, 100, 178, 190, 242
patriarcalismo, 366, 386, 470, 472, 479, 480
Paulo, são, 102
dicotomia carne-espírito, 421-422, 431, 453, *558*
e a crucificação da "carne", *453*
e a função da razão, 452-453
e o homem não regenerado, 290
Lévi-Strauss comparado a, *558*
pecado, 180-181, 307
carnal, 289-290
coitus interruptus como, 180
conceito de, 395
e a doutrina judaico-cristã, 22
masturbação como, 180
original, *ver* Pecado Original
Pecado Original, 21
comparado à psicanálise, 293-295

e "afirmação na negação", 314
e o movimento de recuperação da memória, 477
elaboração da doutrina, 288-289
Lévi-Strauss e, Rabelais sobre, 309
o inconsciente como, 293
psicologia cristã e, 422, 429
reinvenção de Freud do, 292, 307
retórica escatológica do, 314
tentativas de reviver a doutrina, 291
teoria criacionista e, 451
Viagens de Gulliver e, 289-292, 295-296
visão de Freud da infância e, 302-304, 323
ver também apocalipticismo cristianismo, Jesus, messianismo, sexualidade infantil, teoria criacionista da natureza humana,
pecadores, 319
Pendergrast, Mark, 523, 566, 567
Penfield, Wilder, 522
pênis, 174, 196, 218, 248, 265, 266-268
como bebê, 267
como fezes, 266-267
inveja do, 267, 387
Pequeno Hans, 238
Persinger, Michael, 523
perversão sexual, 196, 215-216, 218-219, 260-261, 291
Peters, Uwe Henrik, 374
Pfister, Oskar, 20, 297, 328, 333
Phillips, John, 278
Piaget, Jean, 213, 373
Piñero, J. M. López, 534
Pinker, Steven, 555-557
pitiatismo, 503
Pitres, 116
Planck, Max, 409
Platão, 17, 65
atitude para com o empiricismo, 406, 408
dualismo em, 420-421, 452, 461
racionalismo de, 453
teoria da natureza humana, 406
Plotino, 227
pluralismo, 404-407, 411, 419, 554
"podal, erotismo", 265
"podal, estágio", 264
Poliakov, Léon, 299, 543
Popper, Karl, 562, 565
Porter, Roy, 530
Powell, Russell A., 566
pornografia, 21, 231, 300
pós-modernismo, 406, 427, 456, 463, 465, 553
pós-estruturalismo, 405, 427, 456, 553
positivismo, 169-170, 352
pré-consciente, 230
pressão técnica, 149, 154, 186-187, 472
Preyer, William, 215
professorado de Freud, 258-260
projeção:
e demonologia, 297, 298-299
e deslocamento, 386-387
na psicanálise, 298-299, 301, 311, 332, 354
no anti-semitismo, 299-300
no messias, 25-26, 76, 212-213, 341
prosopagnose, 119
protestantismo:
atitude para a confissão, 110, 307, 308, 310
Cura das Almas, 110
e demitização, 31-32
e psicanálise, 20
e racionalismo, 21, 228, 288-290
papel do pecador no, 319
ver também puritanismo
Proust, Marcel, 19
pseudociência, 26, 34, 36, 92, 170, 172, 256, 276, 400
pseudo-ataques, 91-99, 523
psiquiatria, 135, 157
Charcot molda o desenvolvimento da moderna, 75, 93
papel do erro de diagnose na história da, 530
psíquica, análise, 144
psicanálise:
ataques à, 18-19, 23, 401-402
avaliação da, 400, 464
como a "filha frágil" de Freud, 358-359
como ciência e arte, 455
como ciência fliessiana, 245-246, 256, 266, 268-269, 271, 279
como culto religioso, 283-284, 330, 333
como evangelho do amor, 20-21, 333
como o "reino" de Freud, 51, 391-392
como parte do plano divino, 546
como pseudociência, 26, 34, 36, 172, 256, 276, 400
como revelação de Freud, 333
como ritual de confissão, 307-323
como subterfúgio de confidência, 399-400
demonologia da, 327, 333, 345, 513-514

e "permissividade", 304
e astrologia, 157-158, 400-401
e frieza emocional, 315, 318
e pseudo-explanações de comportamento sexual, 265-266
e resistência, 19, 272, 514
E. R. Dodds sobre, 564
Freud dirige o desenvolvimento do movimento, 275
lenda das origens, 30
nova teologia da, 38-39
origens judaicas, 338, 519
protegida por tabus sexuais, 256
sucesso da, 38
teoria da consagração da libido na, 283-285
ver também Freud, messianismo
Psicanalíticos, 275, 340, 349, 358, 365, 373
psicogênica, *ver* doença
psicologia, Freud transfere-se para, 105
psicoterapia, 109, 111, 121, 320, 401-402, 480
puritanismo:
e ciência, 409, 447, 451, 554
e monasticismo, 478, 554
e psicanálise, 294, 302-303
e racionalismo, 409
e sociobiologia, 557
iconoclasmo como expressão do, 31
libertarianismo puritano, 561
o movimento de recuperação da memória, 477-479
secularizada, 315
ver também protestantismo
pureza:
apocalipticismo e, 285, 345, 436, 560
espírito e, 421-424, 428, 432
Havelock Ellis sobre evolução e, 285
impulso humano para a, 219-220
Jung, Freud e, 345
mente e, 461
ver também apocalipticismo, imundície, impureza
Pusey, Edward Bouverie, 310
Putnam, Frank, 567

"Q", teoria de Freud do, 166

Rabelais, François, 304-311, 314
Rank, Otto, 23, 281, 349, 359-362
carta "humilhante" de Rank a, 360-361
e o Comitê Secreto, 358, 359-362
rompimento com Freud, 359-363, 365
Trauma do nascimento, 359
Rato, Homem, 541
Rather, L. J., 99
racionalismo:
aristotélico, 461
cartesiano, 403-408
continuidade do racionalismo religioso e secular, 21-22, 427
cristão, 447, 454
domina a cultura ocidental, 408
e revolução, 405
epistemologia do, 453-454
Freud e, 24-25, 449, 462, 464
hostilidade para com os
Iluminismo, 228, 295, 403-404, 411-412
irracionalidade do, 22, 415
Isaiah Berlin sobre os perigos do, 405
Max Weber sobre, 554
nascido de superstição, 21, 462
ocidental, 461-462
origens religiosas do, 452, 462, 554
Platão e, 453
poder do secular, 21
protestante, 22, 228, 288-290, 455-456
racionalismo religioso, 31
"racionalismo reversível", 403, 404, 406, 409-411, 414
respostas aos ataques ao, 568
século XX, 24
sentimentos, 452, 460-462
Rattansi, P. M., 554
reação, formação de, 265-266
razão, 457
castiga a concupiscência, 452-453
e subjugação dos sentimentos, 452-453, 562
instrumento da, 370-371, 459
psicanálise como uso mágico da, 20
ver também emoções, racionalismo
recapitualção, 218, 220-221
recuperação, movimento da memória, 377n, 467-481, 523, 565-568
Reforma, 20-21, 31, 181, 288, 295
regressão, 218, 265-266, 299
relacionamento pai e filha, 379-380
Reich, Wilhelm, 23, 456
Reik, Theodor, 282, 333
religião:
como doença neurótica, 509

Darwin, 427
necessidade dos intelectuais do século XX, 351, 394
oposição de Haeckel à, 214, 461-462
rejeição de Freud à, 170-171, 350, 355
ver também, cristianismo, tradição judaico-cristã, judaísmo, messianismo, Deus, Jesus, Freud, Jung
repressão, 25-26
e coprofilia, 220-221
e julgamento e condenação, 320
e lembranças de abuso, 469-70, 473
e relação pais-filhos, 449
o inconsciente e a, 228-231
primal, 270
processo de, 163, 219, 228-231
repressão maciça", 474, 476, 477
secundária, 270
resistência, 19, 373, 414n
como aliada da psicanálise, 271-272
Freud sobre, 513-514
Paul Robinson sobre, 514
revelação, 55, 57-58, 101, 165-166
Reynolds, E. H., 505
Reynolds, J. Russell, 73
Reynolds, Reginald, 547
Ribot, Lei de, 116
Richens, Alan, 9, 523
Richet, Charles, 69
Rieff, Philip, 222
Rilke, Rainer Maria, 386, 387
Rivers, W. H. R., 246
Riviere, Joan, 386
Roazen, Paul, 9
como admirador de Freud, 32-33
como *enfant terrible*, 32
Freud and His Followers, 30, 34, 394
resenha por Wollheim de, 510
sobre a atitude de Freud com a masturbação, 535
sobre Anna Freud, 368-369, 393-394
sobre Erikson, 510
sobre Jung, 350
sobre o complexo de Deus, 342
sobre os discípulos de Freud, 282-284, 334
Robertson, G., 72
Robinson, Heath, 166
Robinson, John, 509
Robinson, Paul, 19, 34, 91, 512, 514, 524
Rogge, O. John, 313
Rolland, Romain, 25
Romana, Igreja Católica:
confissão, 107, 307-309, 320-321, 325
doutrina do Pecado Original, 288
ensinamento sobre a sexualidade, 180-181
papel do penitente, 319
Romanes, George, 215, 538
romantismo, 169, 171, 228, 304
Roosevelt, Franklin D., 389
Rosanes, Ignaz, 209
Rose, Steven, 444, 557, 559
Rosenberg, Carroll Smith, 519
Rosenfeld, Eva, 383
Rosenfeld, Minna, 383
Rosenthal, Moriu, 47
Ross, Colin, 566
Roustang, Francis, 348
Royal Society, 391
Rush, Benjamin, 182
Rush, Florence, 470
Russa, Revolução, 405, 412
Rutter, Michael, 509
Ry, Benjamin, 208, 210
Rycroft, Charles, 377n, 426
Ryle, Gilbert:
anticartesianismo, 420, 440, 450
Concept of Mind, 441, 558
e acusação de "behaviorismo", 558
sobre o estudo de psicologia, 423
sobre os "fenômenos mentais", 437, 559

Sachs, Hans, 281, 358, 361
distanciamento de Freud, 282
sobre a cisão de Adler, 328-329, 334-335
sobre Freud e Jung, 341
Sacks, Oliver, 413, 532, 570
Sade, Marquês de, 300
sadismo, 220, 260-261, 298, 300
Sadler, W. S., 109
Sadock, Benjamin, 496-497
Salpêtrière, La, 60, 62, 64, 70, 87, 90, 93, 101
estabelecimento do departamento de pronto-socorro, 72
ver também Charcot
Sargant, William, 109, 525
Sartre, Jean-Paul, 22, 456
Satanás, 20, 298-299, 302, *ver também* diabo
satanismo, 21
satisfação de desejos, 129, 242-247, 251-252

Satow, Barbara, 519
Savonarola, Girolamo, 31
Schatzman, Morton, 8, 37, 191, 195, 198-199, 238, 539
Schaudinn, Fritz, 78
Schopenhauer, Artur, 27
Schreiber, Flora Rheta, 566
Schrödinger, Erwin, 454
Schubert, von, 242
Schur, Max, 205, 209, 391
Schweitzer, Albert, 33-34, 298, 542
Secreto, Comitê, 357-366
por fim desmantelado, 365
Freud dissolve, 360
reinstituído, 361
Jones propõe, 357-358
sedução, teoria da:
abandono da, 37, 189-200, 201-203, 217, 241, 284-286, 362
apresentação errônea de Freud da, 183
casos, 194-198
como a "nascente do Nilo", 193, 201
Complexo de Édipo e, 236
e o movimento de recuperação da memória, 470-481, 566, 568
formulação da, 173, 183, 189-194
Masson sobre, 35-37, 190, 198-200, 471-476, 568
mito da fundação do movimento de recuperação da memória, 479, 568
retorno de Herman à, 470, 471
técnica da reinterpretação de Freud, 196-197, 198-199, 472, 566
um "conto de fadas" científico, 258
visão de Ferenczi da, 199, 362-367
Segunda Guerra Mundial, 109
Sêneca, 180
senso comum, 213-214, 408, 463
sentimentos, *ver* emoções, afeição, afeto
Sevi, Sabbatai, 516, 542
sexual, abuso:
falsas memórias de, 192-193, 471-472
negação do, 468-469
ver também incesto, Masson, movimento de recuperação da memória, teoria da sedução
visão de Ferenczi, 199, 362-363
sexual, comportamento, 18, 26, 418, 450, *ver também* masturbação
sexual, energia, 174
sexual, fantasias, *ver;* fantasia sexual
sexual, *noxae*, 179, 182, 186, 190
sexual, perversão, *ver* perversão sexual
sexualidade, teoria da, 173-176, 192-193, 328, 346-347, *ver também* sexualidade infantil, Complexo de Édipo, mulheres
Shakespeare, William, 227
Shapiro, Arthur K., 141, 142
Shapiro, Elaine, 141
Shorter, Edward, 66, 89, 517, 528-529, 570
Sicherman, Barbara, 534
sífilis, 63, 78, 89, 247, 522, 523
Sigmund Freud, Arquivos, 35, 394
Sinason, Valerie, 568
síndrome de La Tourette, 140-142, 532
Slater, Eliot:
recepção da obra, 484, 492, 498, 503
sobre a histeria, 135-138, 159, 483, 487, 489-491
Slavney, Philip, 483
Sociedade Psicológica das Quartas-feiras, 280-281
social, darwinismo, 285
Société de Biologie, 94, 95
sociobiologia, 34, 222, 418-419, 555-557
somática, "teoria da condescendência", 114n, 145-146
somatização, 486, 496-497, 500
sonambulismo, 65, 69
sonhos:
de Jung e de Freud, 345-346
e a auto-análise de Freud, 202-203, 225-226
e sintomas 244-246, 253-256
explicações sexuais de, 249-252
na análise de Anna O. por Freud, 373
na auto-análise de Freud, 234
sonhos contradesejos, 158
sonhos sexualmente explícitos ignorados, 250
teoria dos sonhos por Freud, 239, 242-256, 271, 305, 373
Spiegel, Herbert, 523-524
Spitzka, Edward, 177
Spock, Benjamin, 213
Spurzheim, Johannes, 524
Stadlen, Anthony, 541
Stalin, Joseph, 29, 299, 350, 405, 406
Starr, Susan Leigh, 530, 571
Steiner, George, 456
Steiner, Rudolf, 213
Stekel, Wilhelm, 265, 306, 328, 329-330, 348

Freud ofende como "porco", "desprezível" e "sujo"
relacionamento com Freud, 279-280, 328-330, 333, 334, 346-347
sobre a somatização, 497
Stengers, Jean, *535*
Steyerthahl, A., 135, 484
Stoltenberg, John, *564*
Storr, Anthony, 23, 77, *516*, *525*
Strachey, James, *165*, *325-326*
sublimação, *265-266*, 286
submissão, 330-331, 334
sugestão, 89-90
Babinski e, *503-506*
experiência de Charcot e, 69-70, 71, 74, 97-98, *520*
o uso de Freud da, 133
o uso de Janet da, *567*
trabalho de Bernheim, 86, *95-96*, 97-98
Sulloway, Frank, 9
a recepção do artigo de Freud sobre a histeria, 101
Cioffi sobre, *511*
como iconoclasta, 31-34
e a sociobiologia, 34, 220, *557*
Freud, Biologist of the Mind, 33
revisa estima de Freud, 34, *511*
sobre a auto-análise de Freud, 226
sobre a carreira de Freud, *250-259*
sobre a histeria, 77, *519*
sobre a influência de Haeckel, 220, 222
sobre a matemática de Fliess, 210
sobre as "descobertas" de Freud, *537*
sobre Charcot, 82, 91-92
sobre Fechner, 167, 168
sobre Freud como "advogado de acusação", 187
sobre influências biológicas, 220-222, *511*
sobre o "brilhante legado de Freud à humanidade", *511*
sobre o caso de Anna O., 128-129
sobre o modelo da mente de Freud, 161, 166-167
sobre o pensamento biológico de Freud, *539*
sobre o relacionamento Freud-Fliess, 213
sobre religião e psicanálise, 283
visão da lenda de Freud, 31-32, 33-34, 40, *258-259*
Wollheim sobre, *510*
superego:
conceito de Freud, 182-183, 306, *425*
e a teoria da repressão, 219, *270*
e o Pecado Original, 393-394
Ferenczi sobre Freud, 199
Swales, Peter, 9, 39, *531*, *541*
Swift, Deane, 290
Swift, Jonathan, *289-292*, *295-296*, 298, 309, *546*
Sydenham, Thomas, 66, 484
sintoma, formação inconsciente de, *75*, 82, 90
sintomas:
caso de Anna O., 106-107, 108, 111, 113-120, 124-129, 142, *528*
caso de Elisabeth von R., *154*
caso de Emmy von N., 140-142, *144-145*
caso de Katharina, *150*
caso de Lucy R, 149, *152-153*
caso de M-l, 138-139, 146, *153*
de neurastenia, 176-177
e "condescendência somática", 114n, *145-146*
e a teoria da sedução, 194
e remissão espontânea dos, 123-124, 126, 128-129
formação de, *75*, 82, 90
histéricos, 97, 108
nos primeiros casos de Freud, 134, *530*
sonhos e, *244-246*, *253-256*
teoria etiológica mista dos, de Freud, *145*
teorias dos modificados de Freud, 243-246
transferência dos, *95*
Szasz, Thomas, *365*, *543-544*, *569*

tabu:
contra o conhecimento, 463
desejo de transgredir, 24
diferenças individuais em resposta ao, 231
incesto, 219, 238
internalização do, 231
poder do, 17, 24, 228
relação pais-filhos e, 48, 379-380
sexual, 230, 231
tabus servem para proteger a psicanálise, *256*
transmissão filogenética do, 220
Tallis, Raymond, 7-8, 410, *553*, *557-558*
Tausk, Victor, 23, 329, 394, *510-511*
Tavris, Carol, 109, *512*, *569*
Tawney, R. H., *555*
Taylor, Graeme, 493, *517*
Taylor, Joan Kennedy, 482
temporal, epilepsia do lobo, *ver* epilepsia
teoria:

Carey sobre a teoria literária, 558
da natureza humana, 22, 232-233, 401-415, 417-420, 464-465, 562-563
desconfiança pluralista da, 404-408, 413-414
função *in* ciência, 68, 96-97, 98
"grande teoria", 8, 21
internalização da teoria judaico-cristã, 22, 429-430, 444, 445-446
Newton e, 278
o uso de Darwin da, 278-280, 447-448
o uso de Freud da, 235-236, 449
papel da ciência empírica, 96-97, 408
teoria criacionista da natureza humana, 21, 421, 432, 452-454, 458, 461-462
teorias explanatórias, 19
ver também Darwin, empiricismo, Fliess, Freud, natureza humana, Strauss, mente, pseudociência
William Harvey e, 68
Thomas, Keith, 547
Thornton, Elizabeth M., 9
sobre o caso de Anna O., 114-119
sobre o episódio da cocaína, 58
sobre dupla personalidade, 567
sobre o caso de Emmy von N., 141-142
sobre as teorias de Fliess, 207
a respeito da recepção do artigo de Freud sobre a histeria, 101
The Freudian Fallacy, 35, 114
hostil recepção da obra, 38, 88, 91-92, 512, 523-524
Hypnosis, Hysteria and Epilepsia, 85
sobre a teoria da sedução, 191, 195, 198
sobre a diagnose de histeria de Charcot, 82, 84-85, 86-90
sobre Charcot e a hipnose, 72, 85-86, 87
sobre doenças orgânicas, 35
sobre o uso da cocaína de Freud, 34-35, 58, 512
Tissenbaum, 488
Tissot, Samuel Auguste David, 181-182
tomografia computadorizada, 134
Tourette, Gilles de la, 140
Traherne, Thomas, 438-439
transcendentalismo, 436
transferência, 131, 373, 548
como realidade, 548
como ficção teórica, 317-318, 321-323
trauma:
do nascimento, 359
histeria e, 73-75, 80, 85, 96, 108, 163, 183, 189-190, 199-200, 243-244
no caso de Lucy R. 164
sexual, 178, 189-190, 192, 194, 197
traumática, histeria, 84
Trauner, Doris, 152
Trillat, Etienne, 77
Trilling, Lionel, 28-29, 45
Trotski, Leon, 29, 174

Universidade Clark, 345
Updike, John, 21

vagina, 84, 248, 309, 521
vaginal, sexualidade, teoria de Freud, 379
Van Neck, Anne, 535
Vickers, Brian, 553, 558
Viena, Hospital Geral de, 52, 55
Viena, Sociedade Neurológica, 195
Viena, Sociedade Psicanalítica, 280, 281, 327-330, 368-369, 373, 381
Viena, Universidade de, 305, 359
Vienense, Sociedade de Médicos, 101-103
Voltaire, 404
Vulpian, Félix, 62

Waddell, Helen, 311
Wallace, Alfred, 403
Walle, 57
Walshe, Francis, 484-485, 498, 503, 569
Watson, J. B., 555
Watters, Ethan, 481, 566, 568
Webb, Sydney, 531
Weber, Max, 554
Wedel, T. O., 288
Weisz, George, 283
Wesley, John, 289-290, 291, 309
Wheeler, William Morton, 291, 424
White, Victor, 350
Whyte, Lancelot Law, 539
Wigmore, John Henry, 468
Wilbur, Cornelia, 566
Wilcocks, Robert, 37, 414, 512, 536
Williamson, P. D., 522
Willis, Thomas, 138
Wilson, Edward O., 555, 557

Wilson, Woodrow, 389
Winnicott, Donald, 23, 47
Winstanley, Gerrard, 21
Wittels, Fritz:
  e a Sociedade das Quartas-Feiras, 306
  sobre a atitude de Freud para com a teoria da libido, 284
  sobre a cisão de Adler, 328
  sobre o despotismo de Freud, 365
  sobre o relacionamento de Freud com Jung, 342
  sobre seguidores de Freud, 282
Wittgenstein, Ludwig, 36, 251
Wollheim, Richard, 382, 510, 534
Woolf, Leonard, 390
Woolf, Virginia, 390
Wren-Lewis, John, 293, 509
Wright, Lawrence, 482
X, raios, 134

Yeats, W. B., 29
Yellowlees, D., 482
Young-Bruehl, Elisabeth, 369, 370, 374, 386, 395, 552, 553

Zentralblatt, 329
Zweig, Arnold, 391
Zweig, Stefan, 130, 131, 329

"Um dos melhores livros já escritos sobre as idéias do século XX acerca da natureza humana."
— Financial Times

"Webster conduz o livro com brilhantismo e, com uma linguagem cristalina, coloca o desenvolvimento da psicanálise num contexto histórico."
— Independent

"Apesar da série de críticas severas a Freud e suas teorias, muitos dos seus mais fiéis discípulos insistem que a reputação de seu mestre está a salvo. (...) Lendo a condenação de Richard Webster à lendária figura de Freud, temos sérias dúvidas a este respeito."
— The Sunday Times

ISBN 85-01-05003-2
05003/9
9 788501 050038